

جو اساتذہ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدۃ الطحاویہ اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم و تعلم میں مشغول ہوں اُن کے لیے ”بدر الیالی“ کا مطالعہ ان شاء اللہ تعالیٰ بے حد مفید رہے گا۔

Darul Uloom Zakariyya
South Africa

بَدْرُ الْإِلَّهِ الْيَالِي

شرح

بَدْرُ الْإِلَّهِ الْيَالِي

فِي عِلْمِ الْعَقَائِدِ

لِلْإِمَامِ سِرَاجِ الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ عُثْمَانَ الْأَوْشِيِّ الْمُتَوَفَّى فِي عَامِ ٥٦٩ هـ لِلْحَجَرَةِ النَّسَبِيَّةِ



افادات

مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالیٰ
شیخ الحدیث و مفتی دارالعلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تہذیب و ترتیب

مولانا علاء الدین جمال و مولانا محمد عامر عبداللہ

مجلس المحققين والافتاء
مؤمبانی، الهند

تحقیق و تعلیق

مولانا محمد عثمان و مولانا محمد فہیم

دار العالَمِ مَرَزُورِیَا
لینیشیا، جنوب افریقہ

کتاب ہذا کی چند خصوصیات

- ✽ ہر شعر کا ترجمہ اور عام فہم تشریح۔
- ✽ شعر میں ذکر کردہ مسائل کی مکمل و مدلل اور اطمینان بخش وضاحت۔
- ✽ مسائل صفات، مشاجرات صحابہ، واقعہ حرہ، واقعہ کربلا، اور لعن یزید وغیرہ جیسے معرکہ الآراء مسائل پر سیر حاصل بحث۔
- ✽ اہل السنۃ والجماعۃ کے مسلک کی تفصیلی وضاحت۔
- ✽ فرق ضالہ اور ملحدین کے شبہات و اعتراضات کے جوابات۔
- ✽ محققین علمائے کرام کے بیان کردہ مفصل مباحث کا بہترین خلاصہ۔
- ✽ علمی لطائف و دلچسپ معلومات، اور موقع بموقع دلچسپ واقعات۔
- ✽ اس قدر وسیع و ہمہ گیر، رواں دواں، تحقیق سے بھرپور، مواد سے لبریز، عام فہم زبان اور بہترین اسلوب میں علم عقائد میں اردو زبان میں کوئی کتاب پہلی مرتبہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے منظر عام پر آ رہی ہے۔

وللہ الحمد أولاً و آخراً

جو اساتذہ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدۃ الطحاویۃ اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم و تعلم میں مشغول ہوں ان کے لیے ”بدر اللیالی“ کا مطالعہ ان شاء اللہ تعالیٰ بے حد مفید رہے گا۔

بدر اللیالی

شرح

بدء الأمالی

فی علم العقائد

للإمام العلامة سراج الدین علی بن عثمان الأوشی الحنفی صاحب ”الفتاوی السراجیة“
المتوفی سنة ۵۶۹ھ، وقیل: ۵۷۵ھ للهجرة النبویة

جلد دوم

افادات

مفتی رضا الحق حفظہ اللہ تعالیٰ

شیخ الحدیث و مفتی دارالعلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تحقیق و تعلیق

مولانا محمد عثمان و مولانا محمد فہیم

تہذیب و ترتیب

مولانا علاء الدین جمال و مولانا محمد عامر عبداللہ

مجلس المدینۃ العلمیۃ
۷۱۲ سرگودھا
مبئی، انڈیا

دارالعلوم زکریا
لینیشیا، جنوبی افریقہ

نوٹ:

صاحب افادات حضرت مفتی رضا الحق صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ کی تحریری اجازت کے ساتھ جو صاحب بھی اس کتاب کو چھپوانا چاہتے ہیں ہم ان کے شکر گزار ہیں۔

- نام کتاب : بدر اللیالی شرح بدر الامالی
جلد : دوم
افادات : حضرت مولانا مفتی رضا الحق صاحب دامت برکاتہم
تہذیب و ترتیب : مولانا علاء الدین جمال و مولانا محمد عامر عبد اللہ
تحقیق و تعلیق : مولانا محمد عثمان و مولانا محمد فہیم
صفحات : ۶۰۷
سن طباعت : ۲۰۱۷ء
ایڈیشن : اول
ناشر : دارالعلوم زکریا، لینیشیا، جنوبی افریقہ، مجلس الحجۃ والاقتار، ممبئی، انڈیا

فہرست مضامین

- شعر (۳۸): وَلَلْكَوْارِ فَضْلٌ بَعْدَ هَذَا ۱۵
- حضرت علیؑ کے مناقب ۱۵
- حضرت علیؑ کو ”کرم اللہ وجہہ“ کہنے کی وجوہات ۱۶
- اور خیر کا دروازہ اکھاڑنے کا واقعہ ۱۸
- حضرت علیؑ کو شیر خدا کہنا صحیح ہے ۱۸
- حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علیؑ سے بیعت ۱۸
- حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علیؑ سے بیعت کے متعلق راجح قول ۲۰
- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حضرت علیؑ کی بیعت سے توقف کی وجہ ۲۰
- واقعہ جمل ۲۲
- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ان کے ہم خیال حضرات کا مقصد اصلاح بین المسلمین تھا ۲۳
- حضرت علیؑ کے تاثرات وارشادات ۲۸
- واقعہ جمل کے بعد حضرت علیؑ کی کوفہ کی طرف روانگی ۳۰
- واقعہ صفین ۳۲
- صفین میں فریقین کا موقف ۳۳
- حضرت علیؑ کا موقف ۳۳
- حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت کا موقف ۳۳
- رفع نزاع کی کوشش ۳۵
- جنگ صفین میں قتال میں حق پر کون تھا؟ ۳۷
- جنگ صفین کے موقع پر پانی کی بندش ۳۸
- جنگ صفین کے مقتولین کی تعداد ۳۹
- مسئلہ تحکیم ۳۹
- خوارج کی وجہ تسمیہ ۴۰
- حکمین کا مقام دومۃ الجدل میں اجتماع ۴۰
- حضرت معاویہؓ کے لیے بیعت خلافت کب لی گئی؟ ۴۴
- حضرت ابو موسیٰ اشعری اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کے مختصر حالات ۴۵
- حضرت علیؑ خلافت کے حقدار تھے اور حضرت معاویہؓ قصاص کا مطالبہ کر رہے تھے، نہ کہ خلافت کا کیا حضرت معاویہؓ حضرت عثمانؓ کے وارث تھے؟ ۴۹
- دم عثمانؓ کے بارے میں حضرت علیؑ حق پر تھے، یا حضرت معاویہؓ؟ ۴۹
- حضرت علیؑ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما نے قاتلین عثمان کو کیوں سزا نہیں دی؟ ۵۱
- حضرت علیؑ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان قتال میں حق پر کون تھے؟ حضرت علیؑ یا حضرت معاویہؓ یا وہ صحابہ جو قتال سے الگ رہے؟ ۵۶
- حضرت معاویہؓ کو کھٹی کہنے کے تین معانی ۵۷

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۸۵	حضرت علیؑ کے خلیفہ بلا فصل ہونے پر شیعوں کا بعض روایات سے استدلال	۶۱	ترتیب خلافت
۸۷	حضرت حسنؑ کی حضرت معاویہؑ سے صلح	۶۱	خلافت علیؑ منہاج النبۃ تیس (۳۰) سال تک رہی
۸۷	حضرت حسنؑ کو کس نے شہید کیا؟	۶۲	خلافت کی تین قسمیں
۸۷	حضرت معاویہؑ کا حضرت علیؑ سے بیعت نہ کرنا اجتہاد شرعی کی بنیاد پر تھا، یا محض باطل اور بے بنیاد اجتہاد تھا؟	۶۲	۱- خلافت راشدہ خاصہ، یا کاملہ
۹۰	حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر بسیار خوری کا الزام اور اس کی تحقیق	۶۵	۲- خلافت راشدہ عامہ یا عالیہ
۹۸	حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر سب و شتم کا الزام	۶۶	۳- خلافت عادلہ
۹۸	حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر قتل نفس اور اکل مال بالباطل کا الزام	۶۷	حضرت معاویہؑ کی خلافت، خلافت تھی یا ملوکیت؟
۹۹	حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر حجر بن عدی کو قتل کرنے کا اعتراض	۶۸	حضرت معاویہؑ کے مناقب میں بعض روایات
۱۰۰	حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام	۷۰	حضرت معاویہؑ میں حکومت چلانے کی اہلیت اور آپ کے عہد زریں کی فتوحات
۱۰۳	معاویہ نام رکھنا کیسا ہے؟	۷۰	بعض روایات سے حضرت معاویہؑ کی امارت کے ظالمانہ ملوکیت ہونے پر استدلال اور اس کے جوابات
۱۰۵	حضرت معاویہؑ پر حضرت حسنؑ کی وفات سے خوش ہونے اور بعض اشیائے محرمہ کے استعمال کا الزام	۷۲	بارہ خلفا کا شمار اور ترتیب
۱۱۰	مال کے سلسلے میں حضرت معاویہؑ پر اعتراضات اور ان کے جوابات	۷۷	شیعہ فرقہ کے نزدیک ۱۲ خلفا کی ترتیب
۱۱۲	حضرت معاویہؑ بیت المال کے سلسلے میں نہایت محتاط تھے	۷۷	حضرت علیؑ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت کا دعویٰ نہیں کیا
۱۱۳	حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا بغرض تجارت مورتیوں کو ہندوستان بھیجنا ثابت نہیں	۷۸	حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہیں تھا
۱۱۷	حضرت عمارؑ کے قاتل کون؟	۷۸	حسن عسکری کے غائب ہونے پر شیعہ کا دجال اور حضرت خضر کے غائب ہونے سے استدلال
		۷۹	حضرت عثمانؑ حضرت علیؑ سے افضل ہیں
		۸۱	سب سے پہلے اسلام کس نے قبول کیا؟
		۸۳	حضرت علیؑ کی ولادت و وفات کہاں ہوئی؟
		۸۴	حضرت علیؑ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما میں صلح کی بات چیت
		۸۴	حضرت علیؑ پر شیعوں کا یہ بہتان کہ وہ حضرت عثمانؑ کے قتل پر راضی تھے
		۸۵	

مضمون

صفحہ

- لفظ ”ویح“ کے معنی کی وضاحت ۱۲۰
- ”فئۃ باغیہ“ کا مصداق وہ جماعت ہے جو حضرت عثمان ؓ کی خلافت کی باغی تھی ۱۲۱
- عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام ۱۲۷
- مستدرک حاکم کی بعض روایات سے بعض صحابہ کرام پر حضرت عمار ؓ کے قتل کا الزام اور اس کی تحقیق ... ۱۲۹
- حدیث: ”إذا اختلف الناس كان ابن سمية مع الحق“ سے اشکال اور اس کا جواب ۱۳۰
- حضرت مروان پر حضرت طلحہ ؓ کے قتل کا الزام ... ۱۳۰
- بعض روایات سے حضرت علی ؓ کے مخالفین کے باطل پر ہونے پر استدلال اور اس کا جواب ۱۳۲
- کیا حضرت طلحہ ؓ حضرت علی ؓ کی مخالفت پر شرمندہ ہوئے؟ ۱۳۲
- بعض روایات میں حضرت زبیر ؓ کی ندامت کا ذکر ۱۳۳
- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت ۱۳۵
- ”الفئۃ الباغیہ“ سے حضرت ابن عمر ؓ کی مراد کی وضاحت ۱۳۶
- حضرت حذیفہ ؓ کی ایک روایت سے حضرت علی ؓ کے برحق ہونے اور مخالفین کے اہل باطل ہونے پر استدلال اور اس کا جواب ۱۳۹
- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے درمیان آپسی اختلاف و قتال ۱۴۰
- سنہ ۳۵ تا سنہ ۳۷ میں چکی چلنے کا مطلب ۱۴۲
- صحابہ کرام ؓ کو برا کہنے والے پر اللہ، اس کے فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت ۱۴۳
- صحابہ کرام ؓ پر تنقید سے روافض و زنادقہ کا مقصد ۱۴۳

مضمون

صفحہ

- مشاجرات بین الصحابہ کے متعلق اکابرین امت کی ہدایات ۱۴۴
- شعر (۳۹): وَلِلصَّدِيقَةِ الرَّجْحَانِ فَاعْلَمْ ... ۱۴۹
- حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو زہرا کہنے کی وجہ ۱۴۹
- حضرت عائشہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما میں کون افضل ہے؟ ۱۵۰
- پہلا قول ۱۵۰
- دوسرا قول ۱۵۲
- تیسرا قول ۱۵۲
- چوتھا قول ۱۵۲
- افضل اور خیر میں فرق ۱۵۳
- سیادۃ النساء کی حکمت ۱۵۴
- حدیث حوَّاب اور واقعہ جمل ۱۵۵
- روافض کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر برتن توڑنے والی روایت سے اشکال اور اس کا جواب ۱۵۹
- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی شادی و رخصتی کے وقت عمر کتنی تھی؟ ۱۶۰
- شعر (۴۰): وَلَمْ يَلْعَنْ يَزِيدًا بَعْدَ مَوْتِ ۱۶۷
- مسئلہ استخلاف یزید ۱۷۱
- یزید کو نائب اور ولی عہد نامزد کرنے کی وجوہات ۱۷۱
- بعض صحابہ کرام کی بیعت یزید سے توقف یا اختلاف کی وجہ ۱۷۳
- کیا بیٹے کو باپ کی جگہ منتخب کرنا قصور و کسری کی اتباع ہے؟ ۱۷۴
- افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کو کیوں خلیفہ بنایا؟ ۱۷۵
- استخلاف یزید پر ہونے والے بعض دوسرے اشکالات ۱۷۹

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۱۸	پہلا مصدر: تاریخ طبری	۱۷۹	مختصر واقعہ کربلا
۲۲۹	دو این جریر کا افسانہ	۱۸۳	حضرت حسینؑ کے خروج کے اسباب
	تاریخ طبری کی اکثر روایات اہل تشیع سے مروی ہیں	۱۹۱	کربلا میں حضرت حسینؑ کے لیے پانی کی بندش
۲۳۶	ابوخنف، کلبی اور واقدی پر مختصر تبصرہ		حضرت حسینؑ کی شہادت یزید کی بیعت سے انکار پر نہیں؛ بلکہ بیعت یزید پر رضامندی کی وجہ سے ہوئی
۲۳۷	ابوخنف لوط بن یحییٰ	۱۹۴	ان بعض روایات کا جواب جن میں یزید کو شہادت حسین کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا
۲۳۷	ابوخنف شیعہ مورخین کی نظر میں	۱۹۴	قاتلین حسینؑ کے شیعہ ہونے کے دلائل خود شیعوں کی کتابوں سے
۲۳۸	حساس موضوعات پر ابوخنف کی جھوٹ پر مبنی کتابیں	۱۹۵	یزید کا حضرت حسینؑ کی شہادت میں کوئی دخل نہیں
۲۳۸	ابوالمہدی رہشام بن محمد کلبی		حضرت حسینؑ کو شہید کرنے والے کوفہ کے روافض تھے، نہ کہ اہل شام
۲۳۹	محمد بن سائب کلبی	۲۰۱	شیعوں کا خود اپنا اقرار کہ حضرت حسینؑ کو شہید کرنے والے کوفہ کے خدا رشیعہ تھے
۲۳۹	محمد بن عمر الواقدی	۲۰۵	روافض کا اپنا اقرار ہے کہ منافقین کا مصداق شیعہ ہیں
۲۴۱	تاریخ طبری میں بے بنیاد روایات کے نقصانات	۲۰۸	قاتلان حضرت حسینؑ شیعہ تھے
۲۴۲	ابن جریر طبری کی طرف مسح علی الرجلین کی نسبت	۲۰۹	کیا حضرت حسینؑ کا سر یزید کے پاس لایا گیا؟
۲۴۳	تاریخ طبری میں واقعہ حرہ کا ذکر		اگر یزید قاتل حسین نہیں تو اس نے قاتلین کو سزا کیوں نہیں دی؟
۲۴۴	دوسرا مصدر: الکامل فی التاريخ	۲۱۱	واقعہ حرہ
۲۴۵	تیسرا مصدر: تاریخ یعقوبی		آیت کریمہ ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا﴾ کی تاویل واقعہ حرہ سے
۲۴۵	چوتھا مصدر: مروج الذهب	۲۲۰	اہل مدینہ کو برباد کرنے والے کے لیے وعید
۲۴۶	پانچواں مصدر: الإمامة والسياسة	۲۲۳	عبداللہ بن زبیرؑ کے خلاف لشکر بنو امیہ کا اقدام
۲۴۸	چھٹا مصدر: البدایہ والنہایہ		واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کے اصل و ثانوی مصادر اور ان کے مصنفین پر مختصر تبصرہ
۲۵۰	یزید عادل تھا یا فاسق؟	۲۲۸	
	محمد بن حنفیہ نے یزید کی توثیق کی اور شراب نوشی کا انکار کیا، یہ صحیح سند سے ثابت ہے		
۲۵۲	بعض اکابر کا یزید کو عاصی اور فاسق کہنا		
۲۵۷	یزید پر فتنہ و فجور کے اتہامات کا جائزہ		
۲۵۹	حدیث: ”أعوذ بالله من رأس السستين...“ کی تحقیق		

صفحہ

مضمون

۳۰۷	حضرت حسین علیہ السلام کے سالانہ والے کے ساتھ عبداللہ بن زیاد کا معاملہ
۳۰۸	عبداللہ بن زیاد کی حضرت عائذ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی شان میں گستاخی
۳۰۹	کیا ابن زیاد نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا مذاق اڑایا؟
۳۱۰	صحابہ اور اہل بیت کا تقدس
۳۱۱	خلاصہ کلام
۳۱۳	شعر (۴۱): وَإِيمَانُ الْمُقَلِّدِ ذُو عَيْتَارٍ
۳۱۳	ایمان کی دو قسمیں
۳۱۳	ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے یا نہیں؟
۳۱۴	احناف کے نزدیک ایمان میں کمی زیادتی نہ ہونے کا مطلب
۳۱۴	تقلید کی تعریف
۳۱۵	دلیل کی اقسام
۳۱۶	ایمان کی پانچ قسمیں
۳۱۷	ایمان مقلد کے بارے میں مذاہب
۳۱۸	دلائل جمہور
۳۲۱	شعر (۴۲): وَمَا عُذْرٌ لِّذِي عَقْلٍ بِجَهْلٍ
۳۲۱	عذر اور مانع میں فرق
۳۲۲	عقل کی تعریف
۳۲۲	شعر کا مطلب
۳۲۲	شعر کے مضمون کے دلائل
۳۲۶	عقل کے اصل نہ ہونے کے دلائل
۳۲۶	اہل فترت کے بارے میں تیسرا نظریہ
۳۲۷	ماتریدیہ کے اقوال میں تطبیق

صفحہ

مضمون

۲۶۴	قریش کے چند بچوں یا نوجوانوں کے ہاتھوں امت کی ہلاکت اور سن ۶۰ یا ۷۰، اور امارۃ الصبیان سے پناہ کا مطلب
۲۶۹	عمرو بن سعید کی ثقاہت اور حرم میں پناہ لینے والے کا حکم
۲۷۰	یزید کے بارے میں حدیث کی روشنی میں مغفور نہ ہونے کی بشارت
۲۷۳	حدیث ام حرام میں مدینہ قیصر سے مراد حمص ہے، یا قسطنطنیہ؟
۲۷۶	حضرت معاویہ علیہ السلام کا یزید کو قسطنطنیہ بھیجنا بحکم واکراہ نہیں تھا
۲۷۷	یزید بن معاویہ کا بحری جہاد موقوف کرنا
۲۷۸	غزوہ قسطنطنیہ کے امیر یزید بن معاویہ تھے، یا عبدالرحمن بن خالد؟
۲۷۸	بشارات کا تعلق ماقبل و مابعد دونوں سے ہوتا ہے ...
۲۸۲	درج ذیل وجوہات کی بنا پر یزید فاسق و فاجر اور لعنتی نہیں ہے
۲۹۰	یزید کے دور خلافت میں ہونے والی بعض فتوحات
۲۹۱	یزید کے بارے میں اقوال
۲۹۳	لعنت کی اقسام
۲۹۶	شیخ الکیا ہر اسی کا یزید پر لعنت بھیجنا
۲۹۸	قاضی ابوبکر ابن عربی کا مرتبہ
۳۰۲	کیا عبید اللہ بن زیاد حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل ہے؟
۳۰۲	حدیث صحیح بخاری ”فَجَعَلَ يَنْكُتُ“ کا صحیح معنی
۳۰۴	عبید اللہ بن زیاد کے بارے میں ایک دوسری روایت کی تحقیق

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۴۴	شرائط توبہ	۳۴۷	نبی کریم صلی اللہ علیہ کے والدین کا زندہ ہونا اور ان کا
۳۴۵	توبہ اور استغفار میں فرق	۳۴۷	آپ پر ایمان لانا
۳۴۳	غرغرے کے وقت توبہ کی عدم قبولیت کے دلائل	۳۴۷	ابوین کرمین کے بارے میں ملا علی قاری کی رائے
۳۴۳	کیا مؤمن گنہگار کی توبہ سکرانے کے وقت قبول	۳۴۷	اہل فترت کی چار قسمیں
۳۴۳	ہے؟	۳۴۷	عقل کی حیثیت
۳۴۴	بعض مفسرین کے نزدیک فرعون کا ایمان مقبول ہے	۳۴۷	عقل کے بارے میں معتزلہ اور اشاعہ و ماتریدیہ
۳۴۶	کافر کی توبہ کے لیے نفس ایمان کافی ہے	۳۴۳	کے درمیان فرق
۳۴۷	گناہوں سے توبہ واجب ہے	۳۴۳	عقل کی پانچ قسمیں
۳۴۹	شعر (۴۴): وَمَا أَفْعَالُ خَيْرٍ فِي حِسَابٍ	۳۴۴	شواہد قدرت
۳۴۹	فرض کے متعدد معانی	۳۴۴	۱- دلیل توتی
۳۵۰	اعمال ایمان کا جزو ہیں، یا نہیں؟	۳۴۴	۲- دلیل صوتی
۳۵۱	متکلمین کے دلائل	۳۴۴	۳- دلیل بیضی
۳۵۲	محدثین کے دلائل	۳۴۴	۴- دلیل نباتی
۳۵۳	الإيمان لا يزيد ولا ينقص کی تعبیر	۳۴۵	۵- دلیل شاہدین عدل
۳۵۳	نفس ایمان میں تمام مؤمنین برابر ہیں	۳۴۶	۶- دلیل خلقی و شکلی
۳۵۵	تعبیر کے فرق سے معنی میں تبدیلی کی ایک مثال	۳۴۷	۷- دلیل برنی
۳۵۵	أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ کہنے کا حکم	۳۴۷	۸- دلیل ارضی
۳۵۷	شعر (۴۵): وَلَا يُقْضَىٰ بِكُفْرٍ وَارْتِدَادٍ	۳۴۷	۹- دلیل اتقانی
۳۵۷	قضا کے متعدد معانی	۳۴۸	۱۰- دلیل بارانی
۳۵۸	کفر کی اقسام	۳۴۸	۱۱- دلیل شمسی
۳۵۹	مرتبہ کبیرہ کا حکم	۳۴۹	۱۲- دلیل جوی
۳۵۹	معصیت کی تقسیم اور کبار کی تفصیل	۳۴۹	۱۳ و ۱۴- دلیل نومی والہامی
۳۶۰	گناہ صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم کے دلائل	۳۴۹	۱۵- دلیل منامی
۳۶۰	گناہ صغیرہ و کبیرہ کے درمیان فرق	۳۴۰	۱۶- دلیل روحی
۳۶۱	شریعت مطہرہ میں بعض احکام کے ابہام کی مثالیں	۳۴۱	شعر (۴۳): وَمَا إِيْمَانُ شَخْصٍ حَالٍ بِأَسِ ...
۳۶۱	اعضائے انسانی سے متعلق گناہوں کی تفصیل	۳۴۱	بأس اور یأس میں فرق

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۸۵	رویت کی شرائط	۳۶۲	اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے کے دلائل
۳۸۵	معدوم مرتیٰ للہ ہے یا نہیں؟	۳۶۲	معزولہ و خوارج کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۸۵	رویت کی اقسام	۳۶۳	مرجۃ کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۸۶	لفظ فقہ کے چند معانی	۳۶۴	معصیت کی چار بنیادی اقسام
۳۸۶	معدوم کی اقسام	۳۶۵	معصیت کی دو اور مشہور قسمیں
	زمانہ قدیم کے فلاسفہ اور زمانہ حال کے دہریوں کے بعض عجیب اشکالات	۳۶۷	شعر (۴۶): وَمَنْ يَنْوِ ارْتِدَادًا بَعْدَ ذَهْرِ
۳۸۷	شعر (۵۰): وَغَيْرِ الْمَكُونِ لَا كَشْيَءٍ	۳۶۷	شعر کا مطلب
۳۸۹	اللہ تعالیٰ کی صفات قدیمہ حقیقیہ	۳۶۸	ہم کے مراتب
۳۹۰	تکوین عین مکون ہے، یا غیر مکون؟	۳۶۸	کسی گناہ کا عزم کر لینے پر مواخذہ ہے، یا نہیں؟
۳۹۱	صفات ذات اور صفات افعال کی تعریف	۳۷۰	وسوسہ کا علاج
۳۹۲	اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے یا نہیں؟	۳۷۱	اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ ”خدا“ کا استعمال
۳۹۳	شعر (۵۱): وَإِنَّ السُّحْتَ رِزْقٌ مِثْلُ حِلٍّ	۳۷۳	شعر (۷۷): وَلَفِظُ الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ اعْتِقَادٍ
۳۹۳	رزق کی مختلف تعریفات	۳۷۳	کلمات کفر کے تلفظ کی چھ صورتیں
۳۹۴	لفظ ”کل“ کی اقسام	۳۷۴	ارتداد سے قبل کیے ہوئے اعمال صالحہ کا حکم
	معزولہ کے نزدیک حرام کے رزق نہ ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات	۳۷۷	شعر (۲۸): وَلَا يُحْكَمُ بِكُفْرِ حَالٍ سُكْرٍ
۳۹۴	اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل	۳۷۸	نشے کی حالت میں ردت اور طلاق کا حکم
۳۹۶	حدیث عمرو بن قرہ کی مختصر تحقیق	۳۷۹	نشے کی تین قسمیں
۳۹۷	رزق کی مزید دو قسمیں	۳۸۱	شعر (۴۹): وَمَا الْمَعْدُومُ مَرِيئًا وَشَيْئًا
۳۹۹	شعر (۵۲): وَفِي الْأَجْدَاثِ عَنْ تَوْحِيدِ رَبِّي	۳۸۱	معدوم ثابت ہے، یا نہیں؟
۳۹۹	توحید کی تعریف	۳۸۲	معزولہ کے دلائل
۳۹۹	مسئلہ حیاتِ قبر	۳۸۲	معدوم شے ہے، یا نہیں؟
	حیاتِ قبر کے منکرین کے دلائل اور ان کے جوابات	۳۸۲	معزولہ کے نزدیک معدوم کے شے ہونے کے دلائل
۴۰۰	جوابات	۳۸۴	اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل
۴۰۱	عذابِ قبر کی مثال نیند میں خواب کی سی ہے	۳۸۴	معدوم شے کی رویت ہو سکتی ہے، یا نہیں؟

صفحہ	مضمون
۴۰۲	عالم مثال میں روح وغیرہ کے متشکل ہونے کی چند مثالیں
۴۰۴	اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل
۴۰۵	قبر میں سوال کرنے والے فرشتوں کے نام
۴۰۵	قبر میں سوال کرنے والے منکر نکیر دو فرشتے ہیں، یا یہ پوری جماعت کا نام ہے؟
۴۰۶	روح کے متعدد حالات اور مراحل
۴۰۷	حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۴۰۷	حیات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے چند دلائل
۴۱۲	قبر میں سوال سے مستثنیٰ حضرات
۴۱۴	سات عالم
۴۱۵	ارواح کا مستقر کہاں ہے؟
۴۱۷	شعر (۵۳): وَلِلْكَافِّرِ الْفَسَاقِ يُقْضَىٰ
۴۱۷	عذاب قبر سے متعلق اختلاف
۴۱۸	دلائل عذاب قبر
۴۲۱	شعر (۵۴): دُخُولُ النَّاسِ فِي الْجَنَّاتِ فَضْلٌ
۴۲۱	دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، یا اعمال سے؟
۴۲۱	معززہ کے دلائل
۴۲۲	اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل
۴۲۳	بندے کے اعمال کی جزا و سزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، یا نہیں؟
۴۲۵	شعر (۵۵): حِسَابُ النَّاسِ بَعْدَ الْبَعْثِ حَقٌّ
۴۲۶	رسول اللہ ﷺ کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی ...
۴۲۶	کیا دیگر انبیاء بھی جنات کی طرف مبعوث ہوئے ہیں؟
۴۲۷	جنات کی طرف بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہونے کے چند دلائل

صفحہ	مضمون
۴۲۹	آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل جنات کی طرف پیغام خداوندی پہنچانے کے ذرائع
۴۳۰	آدم علیہ السلام سے قبل جنات کی تعلیم و تبلیغ کا کیا انتظام تھا؟
۴۳۰	کیا مؤمن جنات کے لیے جنت، اور کافر جنات کے لیے جہنم ہے؟
۴۳۲	فرشتوں کا حساب ہوگا، یا نہیں؟
۴۳۳	کیا رسولوں سے بھی سوال ہوگا؟
۴۳۳	حساب کی اقسام
۴۳۳	جانوروں کا حساب
۴۳۴	بعث کے متعدد معانی
۴۳۴	جسم انسانی کے اجزائے اصلیہ
۴۳۵	بعث اور اعدام (إفناء) میں فرق اور علما کے اقوال
۴۳۷	حساب و کتاب کے دلائل
۴۳۸	بعض امراض کے لیے اسباب ظاہریہ جسمانیہ سبب اصلی ہیں اور بعض کے لیے اسباب روحانیہ
۴۳۹	اسباب کی اقسام
۴۴۱	شعر (۵۶): وَيُعْطَى الْكُتُبُ بَعْضًا نَحْوَ يَمْنَىٰ
۴۴۱	معززہ کا کتابت اعمال سے انکار
۴۴۲	اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل
۴۴۳	فرشتے ہر عمل لکھتے ہیں، یا صرف ان اعمال کو جن سے جزا یا سزا متعلق ہو؟
۴۴۵	شعر (۵۷): وَ حَقٌّ وَزْنٌ أَعْمَالٍ وَ جَزَاءٌ
۴۴۵	وزن اعمال حق ہے
۴۴۶	وزن اعمال کا ثبوت قرآن سے
۴۴۷	وزن اعمال کا ثبوت احادیث سے
۴۴۸	اجماع امت

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۶۹	شعر (۵۹): وَلِلدَّعَوَاتِ تَأْتِيَرٌ بَلِيغٌ	۴۴۸	وزن اعمال سب کے لیے ہے، یا بعض کے لیے؟
۴۶۹	دعا کے متعدد معانی	۴۴۸	کفار کے بارے میں دوسرا قول
	بوقت دعا اللہ تعالیٰ کی چھ صفات کا استحضار ضروری	۴۴۹	کفار کے اچھے اعمال کا اثر
۴۶۹	ہے	۴۴۹	صاحب میزان کون ہے؟
۴۶۹	کافر کی دعا قبول ہوتی ہے، یا نہیں؟		میزان میں تولی جانے والی چیز کے بارے میں چار
۴۷۰	اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل	۴۵۰	اقوال؟
	دعا کی افادیت کے انکار پر معتزلہ کے دلائل اور ان	۴۵۰	پہلا قول: اعمال مجردہ کا وزن ہوگا
۴۷۰	کے جوابات	۴۵۱	دوسرا قول: تجسید اعمال کا ہے
۴۷۱	قضائے مہرم اور قضائے معلق کی بحث	۴۵۲	تیسرا قول: صحف اعمال کا وزن ہوگا
۴۷۷	قبولیت دعا کی شرائط	۴۵۳	حدیث بطاقہ پر اشکال و جواب
۴۷۸	دعا کی افادیت قرآن وحدیث کی روشنی میں	۴۵۴	چوتھا قول: صاحب اعمال کا وزن ہوگا
	شیخ عبد اللہ ہری کا مسلمانوں کے سب گناہوں کی	۴۵۵	مذکورہ اقوال میں تطبیق
۴۸۰	طلب مغفرت کو حرام کہنا	۴۵۵	راج و مرجوح کی پہچان
۴۸۱	شعر (۶۰): وَدُنْيَانَا حَدِيثٌ وَالْهُيُؤَلَّى	۴۵۵	وزن اعمال کی حکمت
۴۸۱	فلاسفہ کے نزدیک قدیم اور حادث کی دو قسمیں	۴۵۷	پل صراط سے معتزلہ کا انکار، یا تاویل
۴۸۲	ہیولی کے لغوی معنی	۴۵۸	مؤولین کی دوسری قسم
۴۸۲	ہیولی کے اصطلاحی معنی	۴۵۹	احادیث میں پل صراط کا ذکر
۴۸۳	متکلمین اور حکماء کے درمیان اختلاف	۴۵۹	پل صراط پر گزرنے کی کیفیت
۴۸۴	تقدم کی پانچ قسمیں	۴۶۱	آسانی سے پل صراط پار کرنے کے اعمال
۴۸۵	حکماء کی چار اقسام	۴۶۵	شعر (۵۸): وَمَرَجُوْ شَفَاعَةِ أَهْلِ خَيْرٍ
۴۸۷	شعر (۶۱): وَلِلْجَنَّاتِ وَالنَّيِّرَانِ كَوْنٌ	۴۶۵	رجاء اور طمع میں فرق
۴۸۷	جنتیں کتنی ہیں؟	۴۶۶	شفاعت کی شرائط
۴۸۸	جنت وجہنم کے بارے میں فلاسفہ کا نظریہ	۴۶۶	معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات
۴۸۸	جنت وجہنم کے بارے میں معتزلہ کا نظریہ	۴۶۷	شفاعت کی اقسام
۴۸۸	معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات		حضرت اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالیٰ کی شفاعت کی
۴۹۳	شعر (۶۲): وَذُو الْإِيمَانِ لَا يَبْقَى مُقِيمًا	۴۶۸	بیان کردہ اقسام ثلاثہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۱۱	خرق عادت امور کی اقسام	۴۹۳	معززہ کے نزدیک صاحب کبیرہ مخلد فی النار ہے
۵۱۲	مذکورہ اقسام کی مثالیں	۴۹۳	معززہ کے دلائل اور ان کے جوابات
۵۱۵	شعر (۶۴): یُسَلِّي الْقَلْبَ كَالْبُشْرِ بِرُوح	۴۹۴	مَن کے اقسام و معانی
۵۱۵	روح کے متعدد معانی	۴۹۵	اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل
۵۱۶	روح کی تعریف	۴۹۶	مرجمہ کے دلائل اور ان کے جوابات
۵۱۶	روح اور نفس دونوں ایک ہیں، یا ان میں کچھ فرق ہے؟	۴۹۹	شعر (۶۳): لَقَدْ أَلْبَسْتُ لِلتَّوْحِيدِ نَظْمًا ...
۵۱۷	پہلا قول اور اس کے دلائل	۴۹۹	قد کے متعدد معانی
۵۱۷	قول اول کے مطابق نفس اور روح کی تعریف	۵۰۰	بدعت کے لغوی معنی
۵۱۸	دوسرا قول اور اس کے دلائل	۵۰۰	بدعت لغوی کی پانچ اقسام
۵۲۰	صوفی حضرات کے یہاں نفس کی سات قسمیں	۵۰۰	بدعت کے شرعی معنی
۵۲۱	نفس کی تین مشہور اقسام	۵۰۲	وسائل کی ایجاد بدعت نہیں
۵۲۱	عقل کی متعدد تعریفات	۵۰۲	بدعت کی دوسری تقسیم
۵۲۱	عقل کا محل دل ہے، یا دماغ؟	۵۰۲	متروکات کا حکم
۵۲۲	مذکورہ اقوال میں تطبیق	۵۰۴	بدعت کا حکم
۵۲۲	روح کی حقیقت اور حالات ممکن الادراک ہیں، یا نہیں؟		اگر کسی کام کے بدعت اور سنت ہونے میں شبہ ہو تو
۵۲۳	حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کا واقعہ	۵۰۴	اسے چھوڑ دیا جائے گا
۵۲۳	سلطان نور الدین زنگی کا واقعہ	۵۰۵	سحر کی اصطلاحی تعریف
۵۲۴	عراق کے بادشاہ شاہ فیصل کا واقعہ	۵۰۵	سحر کی چند اقسام
۵۲۷	شعر (۶۵): فَخَوْضُوا فِيهِ حِفْظًا وَاعْتِقَادًا ...	۵۰۵	سحر سے حقیقت بدلتی ہے، یا نہیں؟
۵۲۸	شعر (۶۶): وَكُونُوا عَوْنًا هَذَا الْعَبْدَ دَهْرًا	۵۰۶	معجزہ و کرامت اور سحر میں فرق
۵۳۰	شعر (۶۷): لَعَلَّ اللَّهَ يَعْفُوهُ بِفَضْلِ	۵۰۷	معززہ کے نزدیک سحر ایک تخیل ہے
۵۳۱	سورہ بقرہ کی آخری آیت میں تین دعاؤں کا ذکر	۵۰۷	معززہ کے دلائل اور ان کے جوابات
۵۳۲	شعر (۶۸): وَإِنِّي اللَّهُمَّ أَدْعُو كُنْهُ وَسُجْعِي ..	۵۰۸	اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل
۵۳۳	چند مشہور جماعتوں اور فرقوں کا تعارف	۵۰۹	سحر سیکھنے کا حکم
۵۳۳	۱- قادیانی و لاہوری	۵۰۹	مختلف طریقوں سے غیب کی بات معلوم کرنے والے
۵۳۴	۲- بہائی	۵۱۱	جنات سے خدمت لینا جائز ہے، یا نہیں؟

صفحہ

مضمون

صفحہ

مضمون

۵۲۰

۲۹- اشاعرہ و ماتریدیہ

۵۳۵

۳- ذکرِ فرقہ

۵۲۱

امام ابوالحسن اشعری کے مختصر حالات

۵۳۶

۴- ہندو

۵۲۲

امام ابو منصور ماتریدی کے مختصر حالات

۵۳۷

۵- سکھ

۵۲۳

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل

۵۳۹

۶- مجوس

۵۲۷

فہرست مصادر و مراجع

۵۳۹

۷- یہود

۵۴۰

۸- نصاریٰ

۵۴۱

۹- روافض

۵۴۲

۱۰- اثنا عشریہ

۵۴۳

۱۱- زیدیہ

۵۴۴

۱۲- اسماعیلی و آغا خانی

۵۴۶

۱۳- خوارج

۵۴۷

۱۴- اباضیہ

۵۴۸

۱۵- ناصبیہ / یزیدیہ

۵۴۹

۱۶- معتزلہ

۵۵۱

۱۷- مشبہ

۵۵۱

۱۸- جہمیہ

۵۵۲

۱۹- مرجئیہ

۵۵۲

۲۰- کرامیہ

۵۵۳

۲۱- جبریہ

۵۵۴

۲۲- قدریہ

۵۵۴

۲۳- دیوبندی

۵۵۶

۲۴- بریلوی

۵۵۸

۲۵- قادریہ

۵۵۸

۲۶- سہروردیہ

۵۵۹

۲۷- نقشبندیہ

۵۵۹

۲۸- چشتیہ





وَلِلْكَرَّارِ فَضْلٌ بَعْدَ هَذَا عَلَى الْأَغْيَارِ طُرًّا لَا تُبَالِي

ترجمہ: اور ان تین خلفاء کے بعد حضرت علی بن ابی طالب ؓ۔ جو بار بار دشمن پر حملہ آور ہوتے تھے۔ کو فضیلت حاصل ہے بقیہ پوری امت پر، بس اس قول کو اختیار کر لو اور اس کے سوا دوسرے اقوال کی طرف توجہ نہ کرو۔ حضرت عثمان ؓ کی شہادت کے بعد مدینہ منورہ کے اہل الرائے نے حضرت علی ؓ کی خلافت پر اتفاق کرتے ہوئے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔

حضرت علی ؓ کے مناقب:

حضرت علی ؓ کے مناقب کی تفصیل کے لیے تو پوری کتاب چاہیے؛ تاہم قرآن وحدیث کی روشنی میں چند مناقب کی طرف ہم اشارات کرتے ہیں:

۱- حضرت علی ؓ ان سابقین مہاجرین میں سے تھے جن کو اللہ تعالیٰ نے رضا مندی اور جنت کی سرٹیفکیٹ اور سند عطا فرمائی: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة: ۱۰۰)

۲- غزوہ تبوک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مدینہ منورہ میں اپنے اہل وعیال کا نگران اور وقتی محافظ مقرر فرمایا، اور جب حضرت علی ؓ نے جہاد میں شرکت نہ کرنے کی شکایت فرمائی تو یہ حدیث ارشاد فرمائی: ”أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي“۔ (صحيح البخاري، رقم: ۴۴۱۶)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں فرمایا: ”أنت مني وأنا منك“۔ (صحيح البخاري، رقم: ۲۶۹۹)

جب بعض لوگوں نے حضرت علی ؓ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض باتوں کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا: ”من كنتُ مولاهُ فعليُّ مولاهُ“۔ (مسند أحمد، رقم: ۲۲۹۴۵)

یعنی جس کا میں محبوب اور دوست ہوں اس کا علی بھی دوست اور محبوب ہوگا۔

۴- خیبر کے بعض قلعوں کے محاصرے کی مدت لمبی ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کل میں اس آدمی کو جھنڈا دوں گا جس کے ہاتھوں پر اللہ تعالیٰ خیبر کو فتح کر دے گا، وہ اللہ تعالیٰ کا محب اور محبوب ہو گا۔ لوگ رات کو بحث کرتے رہے کہ یہ بشارت کس کو ملے گی؟ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے صرف اس دن امیر بننے کی تمنا کی۔ صبح کو سب لوگ اس خوشخبری کا مصداق بننے کے انتظار میں تھے، اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علی کہاں ہیں؟ لوگوں نے عرض کیا: وہ آشوبِ چشم میں مبتلا ہیں، یہاں موجود نہیں۔ آپ نے فرمایا: ان کو بلاؤ۔ ان کو لایا گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعاب مبارک ان کی آنکھوں پر لگایا، دعا بھی فرمائی۔ حضرت علیؓ شفیاب ہو گئے اور خیبر کا آخری قلعہ قموص ان کے ہاتھوں پر فتح ہوا۔ (صحیح البخاری، کتاب الجہاد، باب فضل من أسلم علی یدیہ رجل، رقم: ۳۰۰۹۔ صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحاب، باب من فضائل علی بن ابی طالب، رقم: ۲۴۰۴)

- ۵- حضرت علیؓ عشرہ مبشرہ میں چوتھے نمبر پر ہیں۔
- ۶- غزوہ بدر، احد اور خندق وغیرہ میں شریک جہاد ہوئے اور دشمنوں پر اپنی شجاعت کی دھاک بٹھادی۔
- ۷- حضرت معاویہؓ کی طرح کاتبِ وحی ہونے کا شرف ان کو حاصل ہے۔
- ۸- سنہ ۹ ہجری میں ابو بکر صدیقؓ امیر المُلح تھے اور حضرت علیؓ فرمانِ نبوی کے مبلغ تھے۔
- ۹- داماد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کے ساتھ ساتھ بیماری میں ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تیمارداری اور خدمت کا شرف حاصل رہا۔
- ۱۰- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے غسل اور کفنِ وفن میں شریک رہے۔

حضرت علیؓ کو ”کرم اللہ وجہہ“ کہنے کی وجوہات اور خیبر کا دروازہ اکھاڑنے کا واقعہ:

۱- حضرت علیؓ کے نام کے ساتھ خوارج سو اللہ وجہہ کہتے تھے تو ان کی تردید کے لیے کرم اللہ وجہہ کہا گیا۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے فتاویٰ رشیدیہ، ص ۹۷ پر یہی فرمایا ہے؛ لیکن اس توجیہ کے بارے میں شیخ محمد یونس صاحب نے الیواقیت الغالیہ میں لکھا ہے: ”لیکن مجھے متقدمین میں سے کسی کے کلام میں یاد نہیں۔ واللہ اعلم“۔ (الیواقیت الغالیہ ۲/۳۴۴)

نیز اگر خوارج سود اللہ وجہہ کہتے تھے تو پھر بیض اللہ وجہہ کہنا مناسب تھا۔ نیز خوارج حضرت معاویہؓ کے سب سے زیادہ مخالف ہیں، پھر ان کے نام کے ساتھ کرم اللہ وجہہ آنا چاہیے تھے۔

۲- شمس الدین سخاوی رحمہ اللہ نے فتح المغیث میں تاریخ اربل کے حوالے سے بعض حضرات کے خواب کے حوالے سے لکھا ہے کہ ان کی پیشانی کو اللہ تعالیٰ نے صنم کے سجدے سے بچایا ”لأنہ لم یسجد لصنم“

قط“ (۱۶۴/۲)۔ اس توجیہ پر شیخ یونس صاحب نے اشکال کیا کہ ایسے تو بہت سارے صحابہ ہیں جنہوں نے صنم کو سجدہ نہیں کیا؛ لیکن ان کے ساتھ کرم اللہ وجہہ نہیں کہتے۔ حضرت حسن حضرت حسین، عبد اللہ بن زبیر، نعمان بن بشیر وغیرہ صغار صحابہ سب ایسے تھے۔

۳۔ یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت علیؑ کو یہ عزت بخشی ہے کہ یہود کا مرکز خیبر ان کے ہاتھ پر فتح ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا فاتح اس شخصیت کو قرار دیا جو اللہ تعالیٰ کے محب اور محبوب ہوں۔ اس عزت افزا خوشخبری کے لیے صحابہ کرام چشم بر راہ تھے؛ لیکن یہ عزت اللہ تعالیٰ نے حضرت علیؑ کی جھولی میں ڈال دی، کرم اللہ وجہہ، یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کی ذات کو فتح کی عزت بخشی۔

رہی یہ بات کہ حضرت علیؑ نے خیبر کے قلعہ قموص کا دروازہ اکھاڑا اور اس کو بطور ڈھال استعمال فرمایا؛ جبکہ اس دروازے کو ۸ آدمی، اور بعض روایات کے مطابق ۴۰ آدمی، اور بعض روایات کے مطابق ۸۰ آدمی نہیں اٹھا سکتے تھے، تو محققین علما نے اس کی تردید کی ہے۔ البدایہ والنہایہ (۱۸۹/۴-۱۹۰) میں غزوہ خیبر کے تحت اور تاریخ النخیس (۵۱/۲)، سیرت حلبیہ (۴۳/۳-۴۴) اور سیرت سیدنا علی المرتضیٰ (۸۱) لمولانا محمد نافع وغیرہ میں اس کی تردید موجود ہے۔ ہم علامہ سخاوی کی عبارت المقاصد الحسنہ سے نقل کرتے ہیں:

”فاجتمع عليه بعده منا سبعون رجلا فكان جهدهم أن أعادوا الباب. وعلقه البيهقي مضغاً له. قلت: بل كلها واهية، ولذا أنكره بعض العلماء.“ (المقاصد الحسنه، في باب الحاء، تحت حمل علي باب خيبر، ص ۲۳۰)

البتہ حضرت مولانا علی میاں ندوی رحمہ اللہ نے ”المرتضیٰ“ (ص ۸۰-۸۲) میں ان روایات کو بلا تبصرہ ذکر کیا ہے اور حاشیہ میں اسے مشہور واقعہ قرار دیتے ہوئے حضرت علیؑ کی کرامت بتلایا گیا ہے۔ حضرت مولانا زین العابدین رحمہ اللہ نے حضرت مولانا علی میاں ندوی رحمہ اللہ کی اس کتاب کا علمی جائزہ لیا ہے اور ”المرتضیٰ وغیرہ کا علمی احتساب“ کے نام سے تبصرہ لکھا ہے، اس تبصرے میں صفحہ ۱۲-۱۷ پر حضرت علیؑ کے قلعہ قموص کا دروازہ اکھاڑنے کے واقعہ اور اسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی کرامت شمار کرنے کی سخت تردید کی گئی ہے۔

عثمان النخیس نے حقہ من التاریخ میں لکھا ہے: ”أما علي فلا شك أن الله كرم وجهه، ولكن الكلام في التخصيص.“ (حقبة من التاريخ، ص ۲۰۵)

یعنی حضرت علیؑ کو اللہ تعالیٰ نے عزت بخشی ہے۔ یہ بات شک سے بالاتر ہے؛ لیکن تخصیص کے لیے دلیل کی ضرورت ہے۔ اور اس سے پہلے لکھا ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے زہرا کا لقب بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے زمانے میں نہیں تھا۔

حضرت علیؑ کو شیر خدا کہنا صحیح ہے:

حضرت علیؑ کو شیر خدا کہہ سکتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں ”أسد اللہ و أسد رسولہ“ فرمایا، یہ اپنی جگہ صحیح ہے؛ لیکن حضرت علیؑ نے خود اپنا نام شیر بتایا ہے؛ صحیح مسلم میں غزوہ خیبر کے موقع پر حضرت علیؑ کا یہ شعر مذکور ہے:

أنا الذي سَمَّيْتَنِي أُمِّي حَيْدَرَهُ ❁ كَلَيْتَ غَابَاتٍ كَرِيهَ الْمَنْظَرَهُ

(صحیح مسلم، کتاب الجہاد والسير، باب غزوة ذي قرد وغيرها، رقم: ۱۸۰۷)

میں وہ آدمی ہوں جس کا نام ماں نے شیر رکھا۔ میں جنگلوں کے شیر کی مانند (دشمن کے لیے) خوفناک منظر کا آدمی ہوں۔

سبل الہدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد (۱۲۳/۵) میں حضرت علیؑ کو شیر کہنے کی دیگر وجوہات کا ذکر بھی ہے۔

حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علیؑ سے بیعت:

روایات میں آتا ہے کہ حضرت علیؑ ابتداء خلافت کے لیے آمادہ نہ تھے اور گھر میں چھپ گئے تھے؛ لیکن بعد میں لوگوں کے مستقل اصرار کی وجہ سے بیعت خلافت کے لیے تیار ہو گئے، اور مسجد نبوی میں ذوالحجہ ۳۵ ہجری میں آپ کی بیعت ہوئی۔ (۱)

بعض ضعیف روایات میں آیا ہے کہ حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما سے زبردستی بیعت لی گئی۔ (۲)

(۱) عن محمد ابن الحنفیة، قال: كنت مع عليٍّ وعثمانٌ محصورًا، قال: فأتاه رجل فقال: إن أمير المؤمنين مقتول، ثم جاء آخر فقال: إن أمير المؤمنين مقتول الساعة، قال: فقام عليٌّ. قال محمد: فأخذت بوسطه تخوفًا عليه، فقال: ”خَلَّ لَا أَمَّ لَكَ“، قال: فَأَتَى عَلِيُّ الدَّارَ وَقَدْ قُتِلَ الرَّجُلُ، فَأَتَى دَارَهُ فَدَخَلَهَا وَأَغْلَقَ عَلَيْهِ بَابَهُ، فَأَتَاهُ النَّاسُ فَضْرَبُوا عَلَيْهِ الْبَابَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ، فَقَالُوا: إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ قَدْ قُتِلَ وَلَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ خَلِيفَةٍ، وَلَا نَعْلَمُ أَحَدًا أَحَقَّ بِهَا مِنْكَ. فقال لهم عليٌّ: لَا تَرِيدُونِي فَإِنِّي لَكُمْ وَزِيرٌ، خَيْرٌ مِنِّي لَكُمْ أَمِيرٌ، فَقَالُوا: لَا وَاللَّهِ مَا نَعْلَمُ أَحَدًا أَحَقَّ بِهَا مِنْكَ، قال: فَإِنْ أَبَيْتُمْ عَلِيًّا فَإِنَّ بَيْعَتِي لَا تَكُونُ سِرًّا، وَلَكِنْ أَخْرُجْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَمَنْ شَاءَ أَنْ يُبَايِعَنِي بِبَيْعَتِي، قال: فَخَرَجَ إِلَى الْمَسْجِدِ فَبَايَعَهُ النَّاسُ. (فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، رقم: ۹۶۹، وإسناده صحيح. الشريعة للأجري، رقم: ۱۲۱۵. السنة لأبي بكر بن الخلال، رقم: ۶۲۰. وانظر: الغدير، للأميني ۵۹/۹)

وزاد الطبري فقال: ”قال سالم بن أبي الجعد: فقال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: فقد كرهت أن يأتي المسجد مخافة أن يشغب عليه، وأبى هو إلا المسجد، فلما دخل، دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه، ثم بايعه الناس“. (تاريخ الطبري ۴/۲۷)

”وبويع له بالمدينة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد قتل عثمان، في ذي الحجة من سنة خمس وثلاثين“. (أسد الغابة ۱۰۲/۴)

(۲) روى الطبري من طريق الزهري قال: بايع الناس عليَّ بن أبي طالب، فأرسل إلى الزبير وطلحة فدعاهما إلى الببيعة، =

اور وجہ یہ تھی کہ انھیں حضرت علیؓ کی خلافت تسلیم نہیں تھی، یا حضرت علیؓ کی فضیلت کے قائل نہ تھے؛ بلکہ چونکہ قاتلین عثمانؓ حضرت علیؓ کے لشکر میں شامل ہو گئے تھے؛ اس لیے انھوں نے توقف کیا اور بعض روایات میں رضا مندی سے بیعت کرنے کا ذکر ہے، جبکہ بعض روایات میں بیعت مشروط کا ذکر ہے۔ (۱)

”فَتَلَكَّا طَلْحَةَ، فَقَامَ مَالِكُ الْأَشْثَرِ وَسَلَّ سَيْفَهُ وَقَالَ: وَاللَّهِ لَتُبَاعِنَ أَوْ لِأَضْرِبَنَّ بِهِ مَا بَيْنَ عَيْنَيْكَ. فَقَالَ طَلْحَةُ: وَأَيْنَ الْمَهْرَبِ عَنْهُ! فَبَايَعَهُ، وَبَايَعَهُ الزُّبَيْرُ وَالنَّاسُ. (تاریخ الطبری ۴/۲۹، وإسناده ضعيف مرسل)

وعن سعد بن وقاص قال: قال طلحة: بايعت والسيف فوق رأسي. (تاريخ الطبري ۴/۳۱، وفي إسناده الواقدي وهو متروك)

وفي البداية والنهاية: ”قال الزبير: إنما بايعت علياً والهج علي عنقي، والسلام. ثم راح إلى مكة“. (۲۲۶/۷)

(۱) ”واجتمع إلى علي بعد ما دخل طلحة والزبير في عدة من الصحابة، فقالوا: يا علي، إنا قد اشتربنا إقامة الحدود، وإن هوؤلاً قد اشتربوا في دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم، فقال لهم: يا إخوانه، إني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم“. (تاريخ الطبري ۴/۳۷، وإسناده ضعيف). قال ابن العربي: فإن قيل: بايعوه علي أن يقتل قتلة عثمان، قلنا: هذا لا يصح في شرط البيعة. (العواصم من القواصم، ص ۱۵۰)

وروى ابن أبي شيبه عن زيد بن وهب قال: ”قال عليٌ لطلحة والزبير: ألم تباعنا؟ فقالا: نطلب دم عثمان“. (مصنف ابن أبي شيبه ۲۸۶/۱۵، تحقيق: محمد عوامة)

قال الدكتور محمد أمحزون: ”وهذا إقرار منهما على البيعة، لكن اختلفا مع عليٍّ حول إقامة الحد على قتلة عثمان، حيث كانا يريدان الإسراع في تنفيذه بينما كان عليٌّ يرى التريث حتى تستقر الأوضاع“. (تحقيق مواقف الصحابة ۸۲/۲)

وقال إبراهيم بن عامر الرحيلي: ”وأما ما جاء في بعض الروايات من أن طلحة والزبير بايعا مكرهين فهذا لا يثبت بنقل صحيح، والروايات الصحيحة على خلافه“. (الانتصار للمصحب والآل، ص ۲۳۶)

وفي بعض الروايات كانت بيعتهما مشروطاً بإقامة الحدود؛ ”ورجع عليٌّ إلى بيته، فدخل عليه طلحة والزبير في عدد من الصحابة فقالوا: يا علي إنا قد اشتربنا إقامة الحدود، وإن هوؤلاً القوم قد اشتربوا في قتل هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم“. (تاريخ الطبري ۴/۳۷، الكامل لابن الأثير ۵۵۸/۲)

وقد روى الحاكم في ”المستدرک“ (رقم: ۵۹۴): ”... وكان أول من بايعه (أي علياً) طلحة“.

وقال إمام الحرمين: ”فأول من بايعه (أي علياً) طلحة والزبير“. (غياث الأمم في التياث الظلم ۵۵/۱، لإمام الحرمين) وقال العلامة الذهبي: ”فكان أول من بايعه طلحة بلسانه، وسعد بيده، ثم خرج (أي علي) إلى المسجد فصعد المنبر، فكان أول من صعد طلحة، فبايعه بيده، ثم بايعه الزبير وسعد والصحابة جميعاً“. (تاريخ الإسلام للذهبي ۲/۲۵۲، ومثله في تاريخ دمشق لابن عشاكر ۳۹/۱۹۴، وأسد الغابة ۴/۱۰۲ و ۳/۶۱۰، وتاريخ يعقوبي ۱/۱۷۸، وقد روى نحوه الطبري في تاريخه في عدة مواضع، انظر: ۴/۲۸ و ۴/۳۴ و ۴/۸۶).

وقد روى ابن أبي شيبه عن طارق بن شهاب: ”لما قُتل عثمان قلت: ما يقيمني بالعراق وإنما الجماعة عند المهاجرين والأنصار. قال: فخرجت، فأخبرت أن الناس بايعوا علياً، قال: فانتهيت إلى الرذبة وإذا عليٌّ بها، فوضع له رَحْلٌ فقع عليه، فكان كقيام الرجل، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن طلحة والزبير بايعا طائعين غير مكرهين“. (المصنف لابن أبي شيبه ۲۷۳/۱۵، رقم: ۳۸۹۵۴)

پھر حضرت طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہما نے بصرہ کا سفر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لڑنے کے لیے نہیں کیا تھا؛ بلکہ جہاں پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قصاص کا مطالبہ کرنے والے زیادہ تھے وہاں گئے؛ تاکہ قصاص کے نعرہ میں مزید قوت پیدا ہو جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت سے متعلق چار طرح کی روایات ہیں:

- ۱- انھوں نے بیعت ہی نہیں کی تھی؛ بلکہ بیعت کے موقع پر موجود ہی نہیں تھے۔ (تاریخ الطبری ۵/۱۵۶)
- ۲- ایک روایت میں ہے کہ ان کو بیعت پر مجبور کیا گیا تھا۔ (تاریخ الطبری ۴/۳۱، ۴۶۲، البدایہ والنہایہ ۷/۲۲۶)

- ۳- ایک روایت میں ہے کہ بیعت مشروط تھی۔ (تاریخ الطبری ۴/۳۷، الكامل لابن الأثیر ۲/۵۵۸)
- ۴- ایک روایت میں ہے کہ بیعت پر راضی تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف قتال کے لیے نہیں گئے تھے؛ بلکہ قصاص کا مطالبہ کر رہے تھے اور صلح کی بات چیت چل رہی تھی کہ قتال ان پر مسلط ہو گیا۔ (المصنف لابن أبي شيبة ۱۵/۲۷۳ و ۲۸۶)

ان چاروں روایات کی تفصیل کے لیے حاشیہ کی عبارات ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت کے متعلق رائج قول:

جن روایات میں حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما کے بیعت پر مجبور کیے جانے کا ذکر ہے وہ روایات سنداً صحیح نہیں۔ رائج اور صحیح قول یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت میں پہل کرنے والے ہیں؛ البتہ یہ حضرات بایں معنی بیعت کو ناپسند کرتے تھے کہ وہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینا بیعت پر مقدم سمجھتے تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "إِنَّ طَلْحَةَ وَ الزُّبَيْرَ قَدْ بَايَعَا طَائِعِينَ غَيْرَ مُكْرَهِينَ"۔ (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۵۴، وإسناده صحيح)

"قال إبراهيم: بلغ علي بن أبي طالب أَنَّ طَلْحَةَ يَقُولُ: إِنَّمَا بَايَعْتُ وَاللَّجَّ عَلَى قَفَايَ، قَالَ: فَأَرْسَلَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَسَأَلَهُمْ، قَالَ: فَقَالَ أَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ: أَمَا وَاللَّجَّ عَلَى قَفَاهُ فَلَا، وَلَكِنْ قَدْ يَابِعَ وَهُوَ كَارِهٌ"۔ (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۲۸، وإسناده صحيح)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت سے توقف کی وجہ:

اسی طرح حضرت عائشہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کا اجتہاد تھا کہ بیعت سے پہلے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ

کے قاتلوں سے قصاص لیا جائے۔ حضرت عائشہ، حضرت زبیر، حضرت طلحہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کا کہنا یہ تھا کہ ”عقوبة من هدم الخلافة حق ولا بد منه“۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کا کہنا تھا کہ ”استحکام الخلافة قبل عقوبة البغاة أمر لازم“۔ حضرت معاویہ اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہما کا موقف یہ تھا کہ ان مفسدین کے ہوتے ہوئے خلافت مستحکم نہیں ہو سکتی۔ (۱)

(۱) علامہ ابن جریر طبریؒ لکھتے ہیں: ”ومن اعتقاد أهل السنة والجماعة أن ما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما من الحروب فلم يكن لمنازعة معاوية لعلي في الخلافة للإجماع على حقيقتها لعلي كما مر، فلم تهج الفتنة بسببها، وإنما هاجت بسبب أن معاوية ومن معه طلبوا من علي تسليم قتلة عثمان إليهم لكون معاوية ابن عمه، فامتنع علي ظناً منه أن تسليمهم إليهم على الفور مع كثرة عشائرتهم واختلاطهم بعسكر علي يؤدي إلى اضطراب وتزلزل في أمر الخلافة التي بها انتظام كلمة أهل الإسلام، سيما وهي في ابتدائها لم يستحكم الأمر فيها، فرأى علي رضي الله عنه أن تأخير تسليمهم أصوب إلى أن يرسخ قدمه في الخلافة ويتحقق التمكن من الأمور فيها على وجهها ويتم له انتظام شملها واتفاق كلمة المسلمين، ثم بعد ذلك يلتقطهم واحداً فواحداً ويسلمهم إليهم، ويدل على ذلك أن بعض قتله عزم على الخروج على علي ومقاتلته لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان، وأيضاً فالذين تمالؤا على قتل عثمان كانوا جموعاً كثيرة كما علم مما قدمته في قصة محاصرتهم له أن قتلته بعضهم جمع من أهل مصر، قيل: سبع مئة، وقيل: خمس مئة، وجمع من الكوفة، وجمع من البصرة، وغيرهم قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى، بل ورد أنهم هم وعشائرتهم عشرة آلاف، فهذا هو الحامل لعلي رضي الله عنه على الكف عن تسليمهم لتعذره كما عرفت. (الصواعق المحرقة ۲/۶۲۲)

وقال الدكتور محمد أمحزون: ”من المعروف والمتفق عليه بين الإخباريين والمؤرخين أن الخلاف بين علي ومعاوية كالخلاف بين علي من جهة وطلحة والزبير وعائشة من جهة أخرى، كان سببه طلب تعجيل القصاص من قتلة عثمان، ولم يكن خروج طلحة والزبير وأم المؤمنين إلى البصرة إلا لهذا الغرض“۔ (تحقيق مواقف الصحابة ۲/۱۳۴)

روى الطبري أن عائشة رضي الله عنها حين انصرفت راجعة إلى مكة أتاه عبد الله بن عامر الحضرمي أمير مكة، فقال لها: ما ردك يا أم المؤمنين؟ قالت: ردني أن عثمان قُتل مظلوماً، وأن الأمر لا يستقيم ولهذه الغوغاء أمر، فاطلبوا بدم عثمان تعزوا الإسلام. (تاريخ الطبري ۴/۴۹۹)

ويروي الطبري أن الأحنف بن قيس أرسل إلى القادمين من الحجاز من يستطلع خبرهم، فخرج كل من عمران بن حصين رضي الله عنه وأبو الأسود الدؤلي فأتيا طلحة فقالا له: ما أقدمك؟ قال: الطلب بدم عثمان، ثم أتيا بعد ذلك الزبير فأتاه: ما الذي أقدمك؟ فقال: الطلب بدم عثمان، قالوا: ألم تباع علياً؟ قال: بلى، واللجج على عنقي، وما أستقبل علياً إن هو لم يحل بيننا وبين قتلة عثمان، فرجعا إلى أم المؤمنين فودعاها، فودعت عمران، وقالت: يا أبا الأسود إياك أن يفودك الهوى إلى النار ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾. (المائدة: ۸). (تاريخ الطبري ۴/۶۲۲)

وحين أسكر علي رضي الله عنه بذی قار أرسل القعقاع بن عمرو، وكان قد وفد رضي الله عنه فيمن وفدوا من الكوفة إلى البصرة حيث دخلها والتقى بعائشة أم المؤمنين، كما لقي طلحة والزبير رضي الله عنهما وسألها عن أشخاصهما إلى هذه البلاد، فقالا: ”قتلة عثمان رضي الله عنه؛ فإن هذا إن ترك كان تركاً للقرآن، وإن عمل به كان إحياء للقرآن“۔ (تاريخ

واقعہ جمل:

جب حضرت علیؓ کی بیعت خلافت کے بعد قاتلین عثمانؓ سے بدلہ لیے جانے میں تاخیر ہوئی رہی اور قاتلین عثمانؓ مدینہ منورہ میں بے خوف و خطر پھرنے لگے تو حضرت طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہما نے عمرہ کے ارادے سے مکہ المکرمہ کا سفر کیا، ان کے ساتھ ان کے ہم خیال اور بھی بہت سے لوگ شریک سفر ہو گئے، وہاں ان حضرات کی ملاقات حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور بعض دیگر امہات المؤمنین سے ہوئی جو پہلے سے حج کے لیے گئی ہوئی تھیں۔ بعد میں حضرت عبداللہ بن عمر، یمن کے والی یعلیٰ بن امیہ، اور بصرہ کے حاکم عبداللہ بن عامر رضی اللہ عنہم بھی مکہ آ گئے، ”فاجتمع فیہا خلق من سادات الصحابة وأمهات المؤمنین“۔ (البدایة والنہایة ۷/۲۳۰)

ان حضرات کی باہمی گفتگو ہوئی، ان کا یہ نظریہ تھا کہ حضرت عثمانؓ کو ظلماً اور ناحق شہید کیا گیا ہے؛ اس لیے قاتلین سے اولین فرصت میں ان کا قصاص لینا ضروری ہے، اور یہ مفسدین حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت کر کے ان کے ساتھ مل گئے ہیں اور حضرت علیؓ کی پناہ میں یہ مجتمع ہو گئے ہیں، اور یہ ان کی سیاسی طور پر ایک حفاظتی تدبیر ہے، حقیقت میں وہ آپ کے وفادار نہیں ہیں۔

حضرت علیؓ بھی اپنی جماعت میں ان کی شرکت کو ناپسند کرتے تھے؛ لیکن حالات ایسے تھے کہ ان کو اپنی جماعت سے جدا بھی نہیں کر سکتے تھے؛ البتہ آپ کی دلی خواہش تھی کہ جیسے ہی ان پر قدرت حاصل ہوگی ان سے ضرور قتل عثمانؓ کا بدلہ لیا جائے گا۔ (تاریخ الطبری ۴/۳۷۷)

اس طرح یہاں مکہ مکرمہ میں صحابہ کرام، امہات المؤمنین اور دیگر حضرات کا اجتماع ہوا ان تمام حضرات کی رائے یہ تھی کہ قصاص کا مسئلہ سب سے پہلے طے ہونا چاہیے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے باہم مشورے جاری رہے اور مختلف آراء سامنے آئیں، ایک رائے یہ تھی کہ ہمیں شام جانا چاہیے۔ دوسری رائے یہ تھی کہ ہمیں مدینہ منورہ جا کر حضرت علیؓ سے یہ مطالبہ کرنا چاہیے کہ قاتلین عثمانؓ کو ہمارے حوالے کریں۔ تیسری رائے یہ تھی کہ ہمیں بصرہ جا کر اور بھی لوگوں کو اپنے ساتھ لے کر ان قاتلین عثمان سے قصاص کی ابتدا کرنی چاہیے جو بصرہ میں موجود ہیں۔ اس تیسری رائے پر سب کا اتفاق ہو گیا؛ البتہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ دیگر امہات

= وفي تاريخ الطبري روايات كثيرة مثل هذا، راجع: ۴/۵۵۱، و ۴/۵۵۴، و ۴/۶۲۲، و ۴/۶۶۴.

قال الدكتور محمد أمحزون: ”ومن الملاحظ أن الصحابة رضوان الله عليهم متفقون على إقامة حد القصاص على قتلة عثمان، لكن الخلاف بينهم وقع في مسألة التقديم أو التأخير، فطلحة والزبير وعائشة ومعاوية كانوا يرون تعجيل أخذ القصاص من الذي حصروا الخليفة حتى قبيل، وأن البداءة بقتلهم أولى، بينما رأى أمير المؤمنين علي ومن معه تأخير حتى يتوطد مركز الخلافة ويتقدم أو لئاء عثمان بالدعوى عنده على معينين، فيحكم لهم بعد إقامة البينة عليهم، لأن هؤلاء المحاصرين لأمير المؤمنين عثمان ليسوا نفراً من قبيلة معينة، بل من قبائل مختلفة“۔ (تحقيق مواقف الصحابة ۲/۱۳۷)

المؤمنین کی دوسری رائے تھی؛ چنانچہ وہ مدینہ منورہ واپس ہو گئیں۔

جب تیسری رائے پر سب کا اتفاق ہو گیا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی معیت میں اہل مکہ و مدینہ میں سے ہزار یا نو سو حضرات نے بصرہ کی طرف کوچ کیا اور راستے میں دوسرے لوگ بھی ان کے ساتھ ہوئے۔ اور ان کی تعداد تین ہزار تک پہنچ گئی۔ (البداية والنهاية ۷/۲۲۹-۲۳۰. روح المعاني ۱۱/۱۹۰)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ان کے ہم خیال حضرات کا مقصد اصلاح بین المسلمین تھا: ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور آپ کے ہم سفر حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما اور دیگر حضرات کا مقصد اصلاح بین المسلمین، فتنے کا خاتمہ اور امور خلافت میں صحیح نظم قائم کرنا تھا۔ ”وَأَلْحُوا عَلَى أَمِّهِمْ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا أَنْ تَكُونَ مَعَهُمْ إِلَى أَنْ تَرْتَفِعَ الْفِتْنَةُ، وَيَحْصُلَ الْأَمْنُ، وَتَنْتَظِمَ أُمُورُ الْخِلَافَةِ...، فَصَارَتْ مَعَهُمْ بِقَصْدِ الْإِصْلَاحِ، وَانْتِظَامِ الْأُمُورِ، وَحِفْظِ عِدَّةِ نَفُوسٍ مِنْ كِبَارِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ، وَكَانَ مَعَهَا ابْنُ أُخْتِهَا عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، وَغَيْرُهُ مِنْ أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهَا أُمِّ كَلْثُومٍ، وَزَوْجِ طَلْحَةَ، وَأَسْمَاءُ زَوْجِ الزُّبَيْرِ، بَلْ كُلٌّ مِنْ مَعَهَا بِمَنْزِلَةِ الْأَبْنَاءِ فِي الْمَحْرَمِيَّةِ، وَكَانَتْ فِي هُودَجٍ مِنْ حَدِيدٍ“۔ (روح المعاني ۱۱/۱۹۰)

”وَمَضَتْ عَائِشَةُ وَهِيَ تَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ إِنِّي لَا أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ فَاصْلَحْ بَيْنَهُمْ“۔ (الثقات لابن حبان ۲/۲۸۰)

”إِنَّمَا خَرَجْتَ بِقَصْدِ الْإِصْلَاحِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَظَنَنْتُ أَنْ فِي خُرُوجِهَا مَصْلَحَةٌ لِلْمُسْلِمِينَ“۔ (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۲۲۲)

دوران سفر مروان بن حکم اوقات نماز میں اذان دیتے تھے اور حضرت عبداللہ بن زبیر امامت کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔ اس طرح یہ سفر جاری رہا اور یہ حضرات بصرہ کے قریب ایک مقام پر جا پہنچے۔ (البداية والنهاية ۷/۲۳۰)

حضرت علیؓ کو جب اطلاع ملی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما اپنے رفقاء کے ہمراہ بصرہ کی طرف چلے گئے ہیں تو آپ نے بھی بصرہ پہنچنے کا ارادہ فرمایا، اور اہل مدینہ کو بھی ساتھ چلنے کو کہا؛ لیکن اکثر لوگوں پر آپ کا یہ حکم گراں گزرا۔ ”فَتَقَاثَلَ عَنْهُ أَكْثَرُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، وَاسْتَجَابَ لَهُ بَعْضُهُمْ“۔ (البداية والنهاية ۷/۲۲۳)

ربیع الثانی ۳۶ھ کے آخر میں حضرت علیؓ کا یہ سفر شروع ہوا، آپ کے ساتھ کئی صحابہ کرام اور بہت سے دوسرے لوگ جو سفر کے لیے آمادہ تھے وہ بھی ساتھ ہوئے اور وہ جماعتیں اور وہ گروہ بھی ازراہ خود ساتھ تھے

جنہوں نے خلیفہ برحق حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ناحق قتل کر ڈالا تھا اور بظاہر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت و نصرت میں پیش پیش تھے اور ان کی سرشت میں شر اور فساد پیوست تھا۔

جب آپ مدینہ منورہ سے باہر تشریف لائے تو مقام ربذہ میں حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی سواری کی لگام تھام کر فرمایا: اے امیر المؤمنین! آپ مدینہ طیبہ کی اقامت ترک نہ فرمائیں اگر آپ مدینہ طیبہ سے باہر چلے گئے تو کوئی مسلمانوں کا خلیفہ مدینہ طیبہ کی طرف لوٹ کر نہ آ سکے گا۔ ”وقد لقي عبد الله بن سلام رضي الله عنه علياً وهو بالربذة، فأخذ بعنان فرسه وقال: يا أمير المؤمنين! لا تخرج منها، فوالله لئن خرجت منها لا يعود إليها سلطان المسلمين أبداً“۔ (البداية والنهاية ۲۳۰/۷)

لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سفر کا عزم کر چکے تھے، اس لیے کوفہ کی طرف سفر جاری رہا۔ آپ کا مقصد لوگوں کے درمیان اصلاح کی صورت پیدا کرنا تھا۔ اس دوران حضرت عمار بن یاسر اور حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے کوفہ پہنچ کر لوگوں کو دعوت دی کہ آپ لوگ امیر المؤمنین کی حمایت میں نکلیں۔ ”ثم قام عمار والحسن بن علي في الناس على المنبر يدعون الناس إلى النفي إلى أمير المؤمنين، فإنه إنما يريد الإصلاح بين الناس“۔ (البداية والنهاية ۲۳۶/۷)

بصرہ کے قریب دونوں فریق کی جماعتیں اپنے اپنے مقام پر فروکش ہوئیں اور باہمی سوئے ظن کو رفع کرنے اور غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے متعدد اکابرین نے کوششیں کیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جانب سے قعقاع بن عمرو تمیمی رضی اللہ عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ان کے ہم نوا حضرات کی خدمت میں تشریف لے گئے اور باہم مصالحتانہ گفتگو کی، آپ نے کہا: ”أي أماء! ما أقدمك هذا البلد؟ قالت: أي بني! الإصلاح بين الناس“۔ (البداية والنهاية ۲۳۷/۷)

پھر قعقاع نے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کے ساتھ اسی مقصد پر کلام کیا تو انھوں نے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے جواب کی تائید کی اور اپنا مقصد بھی اصلاح بین الناس بیان فرمایا۔

اس کے بعد قعقاع رضی اللہ عنہ نے ان حضرات سے لمبی گفتگو کی، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس چیز کا بہترین حل اس فتنے میں سکون پیدا کرنا، سلامتی اور مصالحت کی فضا بنانا اور کلمۃ المسلمین میں اتفاق قائم کرنا ہے۔ ان حالات میں آپ حضرات کا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت کر لینا خیر کی علامت اور رحمت کی بشارت ہوگی، اور اس طریقے سے قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینا آسان ہو سکے گا، اور اس میں امت کا اتفاق اور امت کے لیے سلامتی و عافیت ہوگی۔ اور اگر آپ حضرات بیعت سے انکار کرتے ہیں تو پھر یہ شرکی علامت ہوگی اور اس سے اسلامی حکومت کے

ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔ ملت کی سلامتی و عافیت جس امر میں ہے اس کو آپ حضرات ترجیح دیں، جیسا کہ سابقاً آپ اسلام کے لیے خیر ثابت ہوئے اسی طرح اب بھی ملت کے حق میں مفتاح خیر ثابت ہوں اور افتراق کے فتنے اور بلیات سے اجتناب کا سبب بنیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ”قد أصبت وأحسنست فارجع، فإن قدم عليّ وهو على مثل رأيك صلح الأمر“۔ (البداية والنهاية ۲۳۷/۷)

اس گفتگو کے بعد حضرت قعقاع رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف واپس تشریف لائے اور اس مکالمہ کی اطلاع دی، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور سبھی حضرات نے اسے بہت پسند فرمایا، سوائے ان قاتلین عثمان کے جو خود سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں شامل ہو گئے تھے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ پیغام بھی بھیجا کہ ہمارا یہاں آنا صلح کے لیے ہی ہے، چنانچہ ہر دو جانب کے حضرات اس صورت حال پر بہت مسرور ہوئے اور صلح و مصالحت پر اتفاق ظاہر کیا۔

”فرجع (القعقاع) إلى علي فأخبره فأعجبه ذلك، أشرف القوم على الصلح، كره ذلك من كرهه، ورضيه من رضيه. وأرسلت عائشة إلى علي تعلمه أنها إنما جاءت للصلح، ففرح هؤلاء وهؤلاء“۔ (البداية والنهاية ۲۳۷/۷)

حضرت قعقاع رضی اللہ عنہ کی مصالحتانہ گفتگو کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک عظیم خطبہ دیا جس میں اسلام کی عظمت اور فضیلت بیان کی اور فرمایا کہ اسلام کے ساتھ حسد اور عناد رکھنے والی اقوام نے ہم پر اختلاف کا یہ فتنہ لا کھڑا کر دیا ہے۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ کل ہم یہاں سے آگے پیش قدمی کرنے والے ہیں، یعنی دوسرے فریق کے قریب جا کر قیام کا ارادہ رکھتے ہیں۔ خبردار! جس شخص نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں اعانت بھی کی ہو وہ ہم سے الگ ہو جائے اور ہمارے ساتھ نہ رہے۔ ”ألا إني مروحل غداً فارتحلوا، ولا يرتحل معي أحد أغان على قتل عثمان بشيء من أمور الناس“۔ (البداية والنهاية ۲۳۷/۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما اپنے ساتھیوں سمیت ”زابوتہ“ کے مقام پر پہنچے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنی جماعت کے ساتھ ”ذاقار“ کے مقام پر تشریف لائے۔ اور انھیں صلح سے متعلق کوئی شک و شبہ نہیں تھا۔ ”وهم لا يشكون في الصلح... ولا يذكرون ولا ينوون إلا الصلح“۔ (تاریخ

یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما اور ان کے ہم نوا حضرات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لیے آمادہ ہو چکے تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ قاتلین کو شرعی سزا دینے پر رضامند ہو گئے

تھے، اور آپ نے قاتلین عثمان ؓ کو اپنی جماعت سے علاحدہ ہونے کا اعلان بھی کر دیا تھا۔
 حضرت علی ؓ کا یہ اعلان سن کر فتنہ انگیز پارٹی کے سربراہ اور دہ لوگ: اشتر نخعی، شریح بن اوفی، عبداللہ بن سبا المعروف بابن السوداء، سالم بن ثعلبہ اور غلاب بن یشیم وغیرہ۔ جن میں ایک بھی صحابی نہ تھا۔ سخت پریشان ہوئے اور انھیں اپنا انجام تاریک نظر آنے لگا، وہ کہنے لگے: ”رأي الناس فينا والله واحد، وإن يصطلحوا وعلي فعلی دماننا“۔ (تاریخ الطبری ۴/۹۳)

مفسدین نے صلح کی صورت کو فساد میں بدلنے کے لیے باہم خفیہ مشورہ کیا، اشتر نخعی نے کہا طلحہ اور زبیر کی رائے جو ہمارے حق میں ہے وہ تو ہمیں معلوم ہے؛ لیکن حضرت علی کی رائے جو ہمارے حق میں ہے وہ ہمیں ابھی تک معلوم نہیں تھی۔ اللہ کی قسم! لوگوں کی رائے ہمارے حق میں ایک ہی ہے، یعنی ہمارا خاتمہ چاہتے ہیں، ان لوگوں نے حضرت علی کے ساتھ اگر صلح کر لی تو وہ صلح یقیناً ہمارے خلاف ہوگی اور ہمارے قتل پر منتج ہوگی، چلو علی بن ابی طالب کا ہی خاتمہ کر ڈالیں اور ان کو عثمان کے ساتھ لاحق کر دیں؛ مگر اس رائے کو ابن سبا نے قبول نہیں کیا۔ غلاب بن یشیم نے دوسری رائے پیش کی، ابن سبا نے اس کو بھی رد کر دیا اور اس نے تاریکی میں جس وقت دونوں جماعتیں ایک دوسرے سے بے خبر اور مطمئن ہوں اچانک دونوں جماعتوں پر حملہ کر دینے کا مشورہ دیا، اور تمام مفسدین کا اس بات پر اتفاق ہو گیا۔

دونوں جماعتیں تو خیر سلامتی کے ساتھ صلح کو یقینی سمجھتی ہوئی سکون کی نیند سوئیں اور دوسری طرف مفسدین و قاتلین عثمان کی نیند حرام ہو چکی تھی، انھوں نے شروفساد اور فتنہ انگیزی کے مشوروں میں رات گزاری۔ آخر کار یہ طے پایا کہ ہم میں سے کچھ لوگ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ہم نواؤں کی قیام گاہ پر اور دوسرا گروہ حضرت علی ؓ کی جماعت پر دفعتاً رات کی تاریکی میں دوسرے فریق کی جانب سے حملہ کرے اور ہر ایک فریق بلند آواز میں پکارے کہ فریق مخالف نے بد عہدی کرتے ہوئے ہم پر حملہ کر دیا ہے؛ چنانچہ اس تدبیر کے موافق صبح صادق سے قبل ان مفسدین نے دو گروہوں میں تقسیم ہو کر جانبدار کی قیام گاہوں پر حملہ کر دیا۔

”فباتوا على الصلح، وباتوا بليلة لم يبيتوا بمثلها للعافية من الذي أشر فوا عليه،... وبات الذين آثروا أمر عثمان بشر ليلة باتوها قط، قد أشر فوا على الهلكة، وجعلوا يتشاورون ليلتهم كلها، حتى اجتمعوا على إنشأ الحرب في السر، واستسروا بذلك خشية أن يفطن بما حاولوا من الشر، فغعدوا مع الغلس، وما يشعر بهم جيرانهم“۔ (تاریخ الطبری ۴/۵۰۶)

اس اچانک حملے سے جوان کے وہم و گمان میں بھی نہیں تھا لوگ پریشان ہو گئے۔ بعض مفسدین نے حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما کو یہ اطلاع دی کہ حضرت علی ؓ نے ان پر حملہ کیا ہے، اور حضرت علی ؓ کے پاس

انھوں نے اپنا ایک آدمی پہلے سے مقرر کر دیا کہ جب وہ جنگ کا شور سن کر اس سے متعلق دریافت کریں تو وہ حضرت علیؓ کو یہ خبر دے کہ اہل جمل نے ہم پر اچانک حملہ کر دیا ہے۔ ”قال (طلحة والزبير): ما هذا؟ قالوا: طرقتنا أهل الكوفة ليلاً...، فسمع علي وأهل الكوفة الصوت، وقد وضعوا (المفسدون) رجلاً قريباً من علي ليخبره بما يريدون، فلما قال: ما هذا؟ قال: ذاك الرجل ما فجئنا إلا و قوم منهم بيتونا“۔ (تاريخ الطبري ۵۰۷/۴)

اس طرح دونوں جماعتوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ ہم پر مخالف فریق نے بدعہدی کرتے ہوئے حملہ کر دیا ہے پوری شدت سے جنگ کی؛ لیکن ہر ایک فریق کا مقصد اپنا اپنا دفاع تھا۔ اس غلط فہمی کی وجہ سے بے شمار مسلمان مفسدین کی سازش کی وجہ سے شہید ہوئے۔ وکان أمر الله قدراً مقدوراً۔

مفسدین کی اس سازش نے اہل اسلام کو جو ایک ہو چکے تھے اور ان کی صلح یقینی ہو چکی تھی دو جماعتوں میں بانٹ دیا، جس سے مسلمانوں کی وحدت کو وہ شدید نقصان پہنچا جس کی تلافی ناممکن ہو کر رہی اور اہل اسلام کے درمیان ہمیشہ کے لیے انتشار و افتراق قائم ہو گیا اور لوگوں میں نظریاتی طور پر الگ الگ طبقے قائم ہو گئے۔

جنگ جمل کے مذکورہ واقعے کے بارے میں امام قرطبی لکھتے ہیں کہ یہی صحیح اور مشہور واقعہ ہے: ”قال جلة من أهل العلم: إن الواقعة بالبصرة بينهم كان على غير عزيمة منهم على الحرب، بل فجأة، وعلى سبيل دفع كل واحد من الفريقين عن أنفسهم لظنه أن الفريق الآخر قد غدر به، لأن الأمر كان قد انتظم بينهم، وتم الصلح والتفرق على الرضا. فخاف قتلة عثمان رضي الله عنه من التمكين منهم والإحاطة بهم، فاجتمعوا وتشاوروا واختلفوا، ثم اتفقت آراؤهم على أن يفترقوا فريقين، ويبدؤا بالحرب سحرة في العسكرين، وتختلف السهام بينهم، ويصيح الفريق الذي في عسكر علي: غدر طلحة والزبير، والفريق الذي في عسكر طلحة والزبير: غدر علي. فتم لهم ذلك على ما دبروه. ونشبت الحرب، فكان كل فريق دافعاً لمكرته عند نفسه، ومانعاً من الإشاطة بدمه. وهذا صواب من الفريقين وطاعة لله تعالى، إذ وقع القتال والامتناع منهما على هذه السبيل. وهذا هو الصحيح المشهور. والله أعلم. (تفسير القرطبي ۳۱۸/۱۶)

جنگ جمل میں حضرت علیؓ کی جماعت غالب آگئی اور دوسرے فریق کے اکابر حضرت طلحہ و زبیر وغیرہ رضی اللہ عنہم شہید ہو گئے۔ حضرت علیؓ نے سب سے پہلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے حفاظتی انتظامات کی طرف توجہ فرمائی۔ آپ نے ایک جماعت کو حکم دیا کہ مقتولین کے درمیان سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے

ہودج کو اٹھا کر حفاظت میں لے لیں، اور محمد بن ابی بکر اور عمار بن یاسر کو حکم دیا کہ کسی مناسب اور محفوظ مقام میں ان کے لیے قبہ (خیمہ) لگائیں۔ اس حفاظتی تدبیر کے بعد محمد بن ابی بکر نے آکر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے خیریت دریافت کی اور عرض کیا کہ آپ کو کسی قسم کی تکلیف تو نہیں پہنچی؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ پھر خود حضرت علیؑ بھی تشریف لائے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں سلام عرض کرنے کے بعد مزاج پرسی کی تو جواب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: میں بخیریت ہوں۔ حضرت علیؑ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ آپ کی مغفرت فرمائے۔ حضرت علیؑ کی جماعت کے دوسرے اکابر بھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں خیریت طلبی اور سلام کے لیے حاضر ہوئے۔

”وَأَمَرَ عَلِيٌّ نَفَرًا أَنْ يَحْمِلُوا الْهُودَجَ مِنْ بَيْنِ الْقَتْلَى، وَأَمَرَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَارَا أَنْ يَضْرِبَا عَلَيْهَا قُبَّةً، وَجَاءَ إِلَيْهَا أَخُوهَا مُحَمَّدٌ فَسَأَلَهَا: هَلْ وَصَلَ إِلَيْكَ شَيْءٌ مِنَ الْجَرَّاحِ؟ فَقَالَتْ: لَا،... وَجَاءَ إِلَيْهَا عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مُسَلِّمًا فَقَالَ: كَيْفَ أَنْتِ يَا أُمَّة؟ قَالَتْ: بِخَيْرٍ. فَقَالَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ. وَجَاءَ وَجُوهُ النَّاسِ مِنَ الْأَمْراءِ وَالْأَعْيَانِ يَسْلُمُونَ عَلَى أَمِ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا“۔ (البداية والنهاية ۷/۲۴۴)

واقعہ جمل کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے چند روز بصرہ میں قیام فرمایا اس کے بعد حجاز کی طرف سفر کا ارادہ فرمایا۔ اس موقع پر حضرت علیؑ کی طرف سے ضروریات سفر: سواری، زادراہ اور سامان سفر وغیرہ کا انتظام کیا گیا اور بطور اعزاز کے اہل بصرہ کی بعض شریف خواتین کو ہم سفری کے لیے تیار کیا گیا، اور ان کے ساتھ محمد بن ابی بکر کو روانہ کیا گیا۔ اس سفر میں رخصتی کے موقع پر حضرت علیؑ اور دوسرے حضرات بھی ام المؤمنین کو رخصت کرنے کے لیے حاضر ہوئے۔ حضرت علیؑ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا احترام کرتے ہوئے فرمایا: ”إِنَّهَا لَزَوْجَةٌ نَبِيكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. وَسَارَ عَلِيٌّ مَعَهَا مَوْدَعًا وَمَشِيْعًا أَمِيالًا، وَسَرَّحَ بَنِيَهُ مَعَهَا بِقِيَةِ ذَلِكَ الْيَوْمِ، وَكَانَ يَوْمَ السَّبْتِ مُسْتَهْلٌ رَجَبِ سَنَةِ سِتٍّ وَثَلَاثِينَ“۔ (البداية والنهاية ۷/۲۴۵-۲۴۶)

حضرت علیؑ کے تاثرات وارشادات:

واقعہ جمل کے موقع پر مفسدین کی مخادعت کی وجہ سے جو غیر اختیاری قتال کی صورت پیش آئی اس کی وجہ سے حضرت علیؑ پر قلق اور اضطراب کی حالت طاری تھی اور اظہارِ افسوس فرماتے تھے:

۱- حدث حبيب بن أبي ثابت أن عليا قال يوم الجمل: ”اللهم ليس هذا أردت، اللهم

ليس هذا أردت“۔ (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۵۷)

۲- عن أبي صالح قال: قال علي يوم الجمل: ”وَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ مِتُّ قَبْلَ هَذَا بَعَشْرِينَ سَنَةً“. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۷۹)

۳- قال الحسن: لقد رأيته حين اشتد القتال يلوذ بي ويقول: ”يا حسن! لوددتُ أَنِّي مِتُّ قَبْلَ هَذَا بَعَشْرِينَ حِجَةً“. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۹۰)

۴- عن قيس بن عباد قال: قال علي يوم الجمل: ”يا حسن! ليت أباك مات منذ عشرين سنة. فقال له: يا أبت! قد كنتُ أنْهَكَ عن هذا، قال: يا بني! لم أر أن الأمر يبلغ هذا“. (تاريخ الإسلام للذهبي ۴۸۸/۳. البداية والنهاية ۲۴۰/۷)

۵- عن جون بن قتادة قال: دُفِنَ الزبير بوادي السباع، وجلس عليٌّ يبكي عليه هو وأصحابه. (تاريخ الإسلام للذهبي ۲۱۱/۳)

۶- عن طلحة بن مصرف: إن عليًّا انتهى إلى طلحة وقد مات، فنزل وأجلسه، ومسح الغبار عن وجهه ولحيته، وهو ترحم عليه ويقول: يا ليتني مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة“. (تاريخ الإسلام للذهبي ۵۲۷/۳)

۷- عن أبي جعفر، قال: جلس عليٌّ وأصحابه يوم الجمل ليكون علي طلحة والزبير. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۲۹)

حاصل یہ ہے کہ واقعہ جمل کے بعد بھی فریقین کے مابین احترام کے جذبات موجود تھے، کسی قسم کا عناد اور فساد قلب میں نہیں تھا، اور ایک دوسرے کے حقوق کی رعایت ملحوظ خاطر تھی۔

نیز اس موقع پر حضرت علیؑ نے فریق مخالف کے حق میں مغفرت کی دعا فرمائی۔ اور مفسدین و قاتلین عثمان کے لیے بدعا فرمائی کہ اے اللہ! قاتلین عثمان کو قیامت کے روز چہرے کے بل اوندھا کر کے سزا دیدیں۔

”عن عبد اللہ بن محمد قال: مر عليٌّ على قتلى من أهل البصرة فقال: اللهم اغفر لهم“۔ (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۸۴)

”عن محمد بن علي بن أبي طالب ابن الحنفية وكان صاحب لواء علي بن أبي طالب يوم الجمل قال: قال علي رضي الله عنه: اللهم اكبب قتلة عثمان لمناخرهم الغداة“۔ (التاريخ الكبير للبخاري، رقم: ۳۲۵۴)

واقعہ جمل کے بعد حضرت علیؑ نے تین روز مقام جمل میں (جو بصرہ کے قریب ہے) قیام فرمایا، اس دوران دونوں فریق کے شہدا پر نماز جنازہ ادا فرمائی، جنگ جمل کے بعد متروکہ اور ضبط شدہ اموال کو مسجد بصرہ کے

پاس جمع کروایا اور پھر وارثوں کو یہ اموال جنگی اسلحہ کے علاوہ ان کی شناخت کے مطابق واپس لوٹا دیئے۔ ”وَأَقَامَ عَلِيٌّ بَظَاهِرَ الْبَصْرَةِ ثَلَاثًا، ثُمَّ صَلَّى عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ، وَخَصَّ قَرِيشًا بِصَلَاةٍ مِنْ بَيْنِهِمْ، ثُمَّ جَمَعَ مَا وَجَدَ لِأَصْحَابِ عَائِشَةَ فِي الْمَعْسُكِرِ، وَأَمَرَ بِهِ أَنْ يَحْمَلَ إِلَى مَسْجِدِ الْبَصْرَةِ، فَمَنْ عَرَفَ شَيْئًا هُوَ لِأَهْلِهِمْ فَلْيَأْخُذْهُ، إِلَّا سَلَا حَا كَانَ فِي الْخَزَائِنِ عَلَيْهِ سِمَةُ السُّلْطَانِ“۔ (البداية

والنهاية ۷/ ۲۴۴)

واقعہ جمل کے بارے میں مزید معلومات کے لیے سیف بن عمر ضی کی کتاب ”الفتنة ووقعة الجمل“ ابن جریر طبری کی تاریخ، ابن حزم کی ”الإحكام في الأحكام“، ابن الاثير کی ”الکامل“ اور ابن کثیر کی ”البدایہ والنہایہ“ کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔ علما نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اکابر صحابہ کرام کے درمیان یہ قتال ازراہ مخادعت واقع ہوا، ان کا آپس میں لڑنے کے ارادہ ہرگز نہ تھا۔

واقعہ جمل کے بعد حضرت علیؑ کی کوفہ کی طرف روانگی:

بصرہ کے مقامی انتظامات سرانجام دینے کے بعد حضرت علیؑ نے کوفہ کی طرف رخت سفر باندھا اور حضرت عبداللہ بن عباسؑ کو بصرہ پر حاکم مقرر فرمایا اور زیاد بن ابیہ کو خراج کی وصولی اور بیت المال کی نظامت پر والی بنایا، اور پھر کوفہ تشریف لے گئے اور دو شنبہ ۱۲ رجب ۳۶ھ میں آپ کوفہ میں داخل ہوئے۔ ”فدخلها علي يوم الاثنين لثنتي عشرة ليلة خلت من رجب سنة ست وثلاثين“۔ (البداية والنهاية ۷/ ۲۴۴)

حضرت علیؑ نے کوفہ میں مستقل اقامت اختیار فرمائی اور مدینہ طیبہ کے بجائے کوفہ کو دار الخلافہ قرار دیا۔ کوفہ میں قیام کے بعد حضرت علیؑ نے جامع مسجد کوفہ میں خطبہ دیا، لوگوں کو امور خیر کی طرف ترغیب دی اور شرفساد سے منع فرمایا اور کوفہ کے علاقہ کے لوگوں کی حوصلہ افزائی کی۔

ان ایام میں آپ نے مختلف اطراف کے ملکی انتظامات کی طرف توجہ فرمائی اور حضرت عثمانؓ کے گورنروں کو ہٹانا شروع کیا، عبید اللہ بن عباس کو یمن کا والی بنایا، اور سمہ بن جندب کو بصرہ کا، عمارہ بن شہاب کو کوفہ کا، اور قیس بن سعد بن عبادہ کو مصر کی طرف والی بنا کر روانہ کیا۔ ہمدان کے علاقہ میں جریر بن عبداللہ کی جانب اور آذر بیجان کے علاقہ میں اشعث بن قیس کی طرف قاصد بھیجے کہ وہ اپنے علاقوں کے عوام اور سرکردہ افراد سے آپ کے لیے بیعت لیں۔ ان علاقوں کے کچھ لوگوں نے تو فوری طور پر آپ کی بیعت کر لی اور کچھ لوگوں نے آپ کی بیعت قبول نہیں کی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلین سے قصاص کے مسئلہ کو مقدم رکھا۔

اسی طرح حضرت معاویہؓ کو شام سے معزول کر کے حضرت سہل بن حنیفؓ کو ان کی جگہ مقرر کر دیا؛ مگر ابھی یہ نئے گورنر تبوک تک ہی پہنچے تھے کہ شام کے سواروں کا ایک دستہ ان سے آکر ملا اور اس نے کہا: اگر

آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف سے آئے ہیں تو اہل وسہلا، اور اگر کسی اور کی طرف سے آئے ہیں تو واپس تشریف لے جائیں۔ (البداية والنهاية ۲۲۷/۷-۲۲۸) اس کی وجہ محض یہ تھی کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کو آئینی طور پر صحیح نہیں سمجھتے تھے، اگرچہ ان کو خلافت کا سب سے زیادہ مستحق سمجھتے تھے۔ ”قال معاویہ: لو كان أمير المؤمنين لم أقاتله“۔ (البداية والنهاية ۲۷۷/۷)

نیز حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور بعض دیگر صحابہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ مشورہ دیا تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گورنروں کو عموماً اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو شام سے خصوصاً نہ ہٹائیں۔

”ثم إن ابن عباس أشار على عليّ باستمرار نوابه في البلاد، إلى أن يتمكن الأمر، وأن يقرّ معاوية خصوصاً على الشام“۔ (البداية والنهاية ۲۲۸/۷)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”أشار عليه الحسن بأمر، مثل أن لا يخرج من المدينة دون المبايعه، وأن لا يخرج إلى الكوفة، وأن لا يقاتل بصفين، وأشار عليه أن لا يعزل معاوية، وغير ذلك من الأمور“۔ (منهاج السنة ۴۶۶/۵)

لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسا نہیں کیا؛ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنانے میں بھی زیادہ تر دخل باغیوں کا تھا اور ان کے خلیفہ بن جانے کے بعد مرکز خلافت پر بالفعل قبضہ بھی انہی باغیوں کا تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سمجھتے تھے کہ صحیح طور پر خلیفہ بننے والا شخص ایسے حالات میں پچھلے گورنروں کو معزول کرنے میں اتنی عجلت کا مظاہرہ نہیں کر سکتا، اس میں ضرور انہی باغیوں کا ہاتھ ہے، جنہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کیا ہے، ایسے موقع پر گورنری سے دست برداری باغیوں کے آگے گھٹنے ٹیکنے کے مترادف ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ نظریہ محض ظن و تخمین پر نہیں تھا؛ بلکہ فی الواقع حقیقت پر مبنی تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو معزول کرانے کے لیے باغیوں نے ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ پر زور ڈالا تھا۔ ”ولما ولي علي بن أبي طالب الخلافة أشار عليه كثير من أمرائه ممن باشر قتل عثمان أن يعزل معاوية عن الشام ويولي عليها سهل بن حنيف فعمله“۔ (البداية والنهاية ۲۱/۸)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کرام کی رائے کو قبول نہیں فرمایا۔ ممکن ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ چاہا ہو کہ لوگوں کو نئے نظم و عمل میں لانے کے لیے ان کے گزشتہ نظام کا یکسر خاتمہ کر دیا جائے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ اس طرح سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت ہر طرف آسانی سے ہو جائے گی۔ نیز شہروں کا امن و امان بھی بحال رہے گا اور لوگ بھی پرسکون رہیں گے۔ بعد کے واقعات نے اس رائے کی اصابت کو روز روشن کی طرح واضح کر دیا۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”قد أشار عليه من أشار أن يقر معاوية على إمارته في ابتداء

الأمر، حتى يستقيم له الأمر، وكان هذا الرأي أحزم عند الذين ينصحونه ويحبونه“۔ (منہاج السنۃ ۸/۱۴۰)

علامہ ابن تیمیہ دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”فدل هذا وغيره على أن الذين أشاروا على أمير المؤمنين كانوا حازمين. وعلي إمام مجتهد، لم يفعل إلا ما رآه مصلحة. لكن المقصود أنه لو كان يعلم الكوائن كان قد علم أنه إقراره على الولاية أصلح له من حرب صفين، التي لم يحصل بها إلا زيادة الشر وتضاعفه، ولم يحصل بها من المصلحة شيء، وكانت ولايته أكثر خيراً وأقل شراً من محاربتة، وكل ما يظن في ولايته من الشر فقد كان في محاربتة أعظم منه“۔ (منہاج السنۃ ۸/۱۴۳)

واقعہ صفین:

حضرت علیؑ نے شام کی طرف بھی توجہ فرمائی کہ اہل شام کو بیعت خلافت کی دعوت دی جائے اور شام کے گورنر حضرت معاویہؓ اس بیعت میں شامل ہوں اور تمام اپنے زیر اثر علاقے میں اکابر لوگوں کو اس بیعت پر آمادہ کریں۔ اس سلسلہ میں حضرت علیؑ نے متعدد بار اہل شام کی جانب اقدام کی کوشش فرمائی اور لوگوں کو آمادہ کیا کہ اہل شام سے بیعت حاصل کرنے میں تعاون کریں۔

بالآخر حضرت علیؑ شام کی طرف تشریف لے جانے کے لیے کوفہ سے نکلے اور ”نخیلہ“ کے مقام پر قیام کیا اور وہاں جیوش و عسا کر کے متعلقہ انتظامات درست کیے اور کوفہ پر ابو مسعود عقبہ بن عامر انصاری کو اپنا قائم مقام متعین فرمایا۔ اس کے بعد حضرت علیؑ اپنے عسا کر سمیت نخیلہ سے ارض شام کی طرف روانہ ہوئے اور دریائے فرات کے قریب ذوالحجہ ۳۶ھ میں قیام فرمایا۔

جب حضرت معاویہؓ کو حضرت علیؑ اور ان کے عسا کر کے متعلق خبر پہنچی تو آپ نے اہل شام سے دم عثمان کے مطالبے پر بیعت لی۔

قال الزهري: ”لَمَّا بَلَغَ مُعَاوِيَةُ وَأَهْلُ الشَّامِ قَتْلَ طَلْحَةَ وَالزُّبَيْرِ وَهَزِيمَةَ أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَظَهَرَ عَلِيُّ عَلَيْهِمُ دَعَا أَهْلَ الشَّامِ مُعَاوِيَةَ لِلْقِتَالِ مَعَهُ عَلِيُّ الشُّوْرَى وَالطَّلَبُ بَدَمَ عَثْمَانَ، فَبَايَعَ مُعَاوِيَةُ أَهْلَ الشَّامِ عَلَى ذَلِكَ أَمِيرًا غَيْرَ خَلِيفَةً“۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۵۹/۱۲۶ تحت ترجمة معاوية بن أبي سفيان)

بلاد شام کی مشرقی جانب میں صفین ایک مقام ہے وہاں فریقین کی جماعتوں کا اجتماع ہوا۔ یہ محرم ۳۷ھ کا واقعہ ہے۔ (البدایة والنهاية ۷/۲۵۳-۲۵۴)

صفین میں فریقین کا موقف:

حضرت علیؓ کا موقف:

۱- حضرت علیؓ کی رائے یہ تھی کہ بیشتر مہاجرین اور انصار نے میری بیعت قبول کر لی ہے، لہذا اہل شام کو بھی میری بیعت میں داخل ہو جانا چاہیے، اور اگر وہ یہ صورت اختیار نہ کریں تو پھر قتال ہوگا۔ ”وکتب (علی) معہ کتاباً إلى معاوية يذكر له فيه أنه قد لزمته بيعته، لأنه قد بايعه المهاجرون والأنصار، فإن لم تباع استعنت بالله عليك وقاتلتك“۔ (البداية والنهاية ۱۲۷/۸)

۲- نیز حضرت علیؓ کا اس مسئلہ میں موقف یہ تھا کہ فریق متقابل کے مطالبہ قصاص دم عثمان کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ پہلے بیعت کریں اس کے بعد اپنا قصاص عثمانی کا مطالبہ مجلس خلیفہ میں پیش کریں، بعد ازاں حکم شریعت کے مطابق اس مطالبہ کا شرعی فیصلہ کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت علیؓ نے حضرت معاویہؓ کو لکھا: ”ادخل فيما دخل فيه الناس، ثم حاكم القوم إلي أحملك وإياهم علي كتاب الله“۔ (البداية والنهاية ۱۲۷/۸)

ابن عربی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے: ”وكان علي يقول: ادخل في البيعة واحضر مجلس الحكم واطلب الحق تبلغه“۔ (شرح الترمذي لابن العربي ۲۲۹/۱۳)

امام قرطبی لکھتے ہیں: ”فقال لهم علي: ادخلوا في البيعة واطلبوا الحق تصلوا إليه“۔ (تفسير القرطبي ۳۱۸/۱۶)

۳- حافظ ابن حجر، ابوالشکور سالمی اور بعض دوسرے علما نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت علیؓ اور ان کی جماعت کے لیے اس مسئلہ میں یہ چیز بھی پیش نظر تھی کہ فریق مخالف ہمارے نزدیک باغی ہے، لہذا جب تک حق کی طرف رجوع نہ کریں ان کے خلاف قتال لازم ہے۔ ”إذ حجة علي ومن معه ما شرع لهم من قتال أهل البغي حتى يرجعوا إلى الحق“۔ (فتح الباري ۲۴۶/۱۳۔ التمهيد لأبي الشكور السالمي، ص ۱۶۶-۱۶۷، القول السابع في خروج معاوية)

حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت کا موقف:

۱- حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت۔ جن میں متعدد صحابہ کرام تھے۔ کی رائے یہ تھی کہ حضرت عثمانؓ ظمًا شہید کیے گئے ہیں اور ان کے قاتلین حضرت علیؓ کے لشکر میں موجود ہیں؛ لہذا ان سے قصاص لیا جائے اور ہمارا مطالبہ صرف قصاص دم عثمان کے متعلق ہے، خلافت کے بارہ میں ہمارا نزاع نہیں۔

۲- جب تک قاتلین عثمان حضرت علیؑ کے ساتھ ہیں اس وقت تک حضرت علیؑ سے بیعت خلافت نہیں کی جاسکتی، یا تو ان کو شرعی سزا دی جائے، یا پھر ان کو ہمارے حوالے کیا جائے تاکہ ان سے قصاص لیا جاسکے۔ ”حجة معاوية ومن معه ما وقع من قتل عثمان مظلوماً، ووجود قتلته بأعيانهم في العسكر العراقي“. (فتح الباري ۱۳/۶۲۴)۔

”وليس المراد بما شجر بين علي ومعاوية المنازعة في الإمارة كما توهمه بعضهم، وإنما المنازعة كانت بسبب تسليم قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه إلى عشيرته ليقصروا منهم“۔ (اليواقيت والجواهر للشعراني، ص ۳۳۴۔ المسامرة للكمال بن أبي شريف، ص ۱۵۸-۱۵۹)

”قال معاوية: ما قاتلت علياً إلا في أمر عثمان“۔ (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۱۱۹۳)

شیعوں کی کتابوں میں بھی اس بات کی صراحت ہے کہ حضرت معاویہؓ خلافت نہیں چاہتے تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: ”وأما الخلافة فلسنا نطلبها“۔ (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ۱۷۸/۳۔ مواقف الشيعة للميانجي ۲/۱۴۴۔ وقعة صفين لابن مزاحم المنقري، ص ۵۲)

سلیم بن قیس ہلالی جسے شیعہ حضرت علیؑ کے مخصوص اصحاب میں سے شمار کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں: ”إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان وولد عثمان“۔ (كتاب سليم بن قيس الهلالي ۱/۴۱۱)

تاریخ دمشق (۱۳۲/۵۹)، البدایۃ والنہایۃ (۱۲۹/۸)، تاریخ الاسلام للذہبی (۳۰۱/۲) پر یہ بات منقول ہے کہ حضرت معاویہؓ خلافت نہیں چاہتے تھے اور حضرت علیؑ کو احق بالخلافت سمجھتے تھے۔

حضرت معاویہؓ کے پیش کردہ مطالبات کے جواب میں حضرت علیؑ کی دلیل معذرت یہ ذکر کی گئی ہے کہ موجودہ حالات میں قاتلین عثمان کو شرعی سزا دینا، یا فریق مقابل کے سپرد کرنا موجب شر اور فساد ہے، اور اس کی وجہ سے قبائل میں ایک دوسرا انتشار اور اضطراب واقع ہو جائے گا اور معاملہ نظم و ضبط سے خارج ہو جائے گا۔ ”لأن علياً كان رأى أن تأخير تسليمهم أصوب إذا المبادرة بالقبض عليهم مع كثرة عشائهم، واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة العامة“۔ (اليواقيت والجواهر للشعراني، ص ۳۳۴۔ الصواعق المحرقة ۲/۶۲۲)

نیز قاتلین عثمان سے قصاص کا مطالبہ صرف حضرت معاویہؓ کی ذاتی رائے نہیں تھی؛ بلکہ تمام رؤسائے شام نے مل کر انہیں یہ مشورہ دیا تھا۔ (البدایۃ والنہایۃ ۷/۲۵۳)

اور صحابہ کرام کی ایک جماعت دم عثمان کے مطالبے میں آپ کے ساتھ شریک تھی۔ ”وقام في الناس معاوية وجماعة من الصحابة معه يحرضون الناس على المطالبة بدم عثمان“۔ (البدایۃ والنہایۃ ۷/۲۲۷)

نیز ان حضرات نے دیکھا کہ خلیفہ وقت ایک طرف اپنی بے بسی کا اظہار کر رہے ہیں کہ نہ تو ان میں قاتلین عثمان سے قصاص لینے کی طاقت ہے اور نہ ہی انہیں اپنی جماعت سے الگ کرنے کی۔ دوسری طرف وہ مطالبہ قصاص کرنے والوں سے برسریکا رہی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جنگ و پیکار کی تیاری انہیں قاتلین عثمان کے اشاروں پر ہو رہی ہے۔ یہ وہ شکوک و شبہات تھے جن کی بنا پر یہ حضرات بھی دیگر ہزاروں افراد کی طرح بیعت علی سے محترز رہے، ورنہ انھیں حضرت علیؑ کے شرف و فضل کا انکار نہ تھا اور نہ ہی ان کی بیعت سے گریز۔ ناظرین کے سامنے ہر دو فریق کا موقف اور دلائل آگئے۔ یہ دونوں حضرات اپنے اپنے نظریات پر شدت سے قائم رہے اور کوئی نتیجہ خیز امر سامنے نہ آسکا۔

رفع نزاع کی کوشش:

فریقین کے درمیان اس دور کے بعض اکابر حضرات کے ذریعے رفع نزاع کی کوشش کی گئی۔ حضرت علیؑ نے مشہور صحابی حضرت جریر بن عبد اللہؓ کو ایک خط دے کر حضرت معاویہؓ کے پاس بھیجا کہ مہاجرین و انصار نے ہماری بیعت کر لی ہے اور واقعہ جمل بھی اسی نزاع کی وجہ سے پیش آچکا ہے آپ اور آپ کے علاقہ کے لوگوں کو اس بیعت میں داخل ہو جانا چاہیے۔

جریر بن عبد اللہؓ نے ملک شام جا کر حضرت معاویہؓ کو یہ خط پیش کیا تو آپ نے حضرت عمرو بن العاصؓ اور دیگر اکابر اہل شام کو اس خط سے مطلع کیا اور اس بات پر مشورہ طلب کیا۔

حضرت عمرو بن العاصؓ سمیت تمام رؤسائے شام نے مل کر یہ فیصلہ کیا کہ حضرت علیؑ خود قاتلین عثمان سے قصاص لے لیں، یا بصورت دیگر ان کو ہمارے حوالے کر دیں تو ٹھیک ہے، ورنہ اس کے بغیر ہم ان کی بیعت کے لیے تیار نہیں؛ بلکہ قاتلین عثمان کو کفر کردار تک پہنچانے کے لیے ان سے جنگ کریں گے۔

اس کے بعد حضرت جریر بن عبد اللہؓ نے واپس آ کر حضرت علیؑ کو اطلاع کر دی۔

”وبعثہ و کتب معہ کتاباً إلی معاویۃ یعلمہ باجتماع المهاجرین و الأنصار علی بیعتہ، ویخبرہ بما کان فی وقعة الجمل، ویدعوہ إلی الدخول فیما دخل فیہ الناس۔ فلما انتہی إلیہ جریر بن عبد اللہ أعطاه الكتاب، فطلب معاویۃ عمرو بن العاص و رؤوس أهل الشام فاستشارهم فأبوا أن یبایعوا حتی قتل قتلة عثمان، أو أن یسلم إلیہم قتلة عثمان، وإن لم یفعل قاتلوہ، ولم یبایعوه حتی یقتل قتلة عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ“۔ (البدایۃ والنہایۃ ۷/۲۵۳)

حضرت جریر بن عبد اللہؓ کو جب اس مسئلے میں ناکامی ہوئی تو مایوس ہو کر واپس تشریف لائے اور قریسا کے مقام میں فریقین سے الگ ہو کر عزت نشینی اختیار کر لی۔

اس موقع پر ایک دوسرے بزرگ تابعی عبیدہ السلمانی رحمہ اللہ نے بھی اپنے بعض ساتھیوں علقمہ بن قیس، عامر بن عبد قیس اور عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود وغیرہم کے ساتھ حضرت معاویہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی خدمت میں حاضر ہو کر رفع نزاع کی کوشش کی؛ لیکن کوئی مابہ الاتفاق چیز سامنے نہ آ سکی جس پر نزاع ختم ہو جاتا۔ (البدایۃ

والنہایۃ ۲۵۸/۷)

ایک اور بزرگ ابو مسلم خولانی رحمہ اللہ نے بھی اپنے بعض ساتھیوں کے ساتھ اس مسئلہ میں رفع اختلاف کی کوشش کی؛ چنانچہ آپ اپنے احباب کے ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پہنچے اور کہا کہ آپ خلافت کے بارے میں حضرت علی سے اختلاف کرتے ہیں کیا آپ ان کے ہم پایہ ہیں؟ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم! میں ان کا ہم پایہ نہیں ہوں، وہ مجھ سے زیادہ افضل ہیں اور خلافت کے زیادہ حق دار ہیں؛ لیکن آپ جانتے نہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ظلماً قتل کیے گئے؟ اور میں ان کا قریبی رشتہ دار ہوں اور میں ان کے خون کے قصاص کا طالب ہوں؟ آپ حضرت علی کے پاس جائیں اور ان سے کہیں کہ قاتلین عثمان کو ہمارے سپرد کریں، ہم امر خلافت ان کے لیے تسلیم کر لیتے ہیں۔

اس کے بعد ابو مسلم خولانی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پہنچے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ گفتگو ان کے سامنے پیش کی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قاتلین عثمان کو ان کے حوالے نہیں کیا۔

اور بعض روایات میں اس طرح منقول ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: وہ بیعت میں داخل ہوں اور اطاعت قبول کر لیں، اس کے بعد یہ مسئلہ میرے سامنے پیش کریں اور فیصلہ طلب کریں۔ لیکن اس بات پر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ تیار نہیں ہوئے۔

”جاء أبو مسلم الخولاني وأناس إلى معاوية، وقالوا: أنت تنازع علياً، أم أنت مثله؟ فقال: لا والله، إني لأعلم أنه أفضل مني، وأحق بالأمر مني، ولكن أستم تعلمون أن عثمان قتل مظلوماً، وأنا ابن عمه، والطالب بدمه، فأتوه، فقولوا له: فليدفع إليّ قتلة عثمان، وأسلم له. فأتوا علياً، فكلّموه، فلم يدفعهم إليه“. (سير أعلام النبلاء ۱۴۰/۳. تاريخ الإسلام للذهبي ۵۴۰/۳.

تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۳۲/۵۹. البدایۃ والنہایۃ ۱۲۹/۸)

اور بعض روایات میں مندرجہ بالا مضمون کے ساتھ مزید یہ الفاظ بھی منقول ہیں: ”فقال يدخل في البيعة ويحاكمهم إلي، فامتنع معاوية“. (فتح الباري ۸۶/۱۳)

جریر بن عبد اللہ، عبیدہ السلمانی، ابو مسلم الخولانی اور ان کے ساتھیوں کی یہ مخلصانہ جد جہد تھی جو مفید ثابت نہ ہو سکی۔ آخر کار فریقین اپنے اپنے موقف سے دست بردار ہونے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ دم

عثمان پر جبر ہے جو حالات کا طبعی تقاضا تھا اور اس معاملے میں ان کے ساتھ اکابر صحابہ کی ایک معقول تعداد بھی تھی؛ لیکن حضرت علیؓ کی طرف سے اس مطالبے کو قابلِ توجہ نہیں سمجھا گیا۔

نیز فریقین میں مخلصین حضرات کے علاوہ عوامی قسم کے فسادِ عناصر بھی موجود تھے، اور وہ لوگ بھی تھے جو قتیل عثمان میں شریک تھے اور جنہوں نے واقعہ جمل کی یقینی صلح کو مخالفت کے نتیجے میں قتال میں تبدیل کر دیا تھا۔ یہ لوگ اپنی جبلِ شریک پرستی اور فساد انگیزی سے باز نہیں رہ سکتے تھے؛ چنانچہ انہوں نے جانین کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے بجائے بدظنی پھیلا کر مزید دوری پیدا کر دی اور معاملہ سلجھانے کے بجائے اور الجھاد یا اور صلح کے بجائے قتال برپا کرنے پر اصرار کیا۔ بالآخر فریقین میں شدید قتال پیش آیا، اور طرفین کے ہزاروں افراد اس جنگ میں قتل ہوئے۔ اس کی کچھ تفصیل صفحہ ۱۴۲ پر دیکھ لیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے لشکر میں قتال پر ابھارنے والے موجود تھے، جس کا اقرار سہل بن حنیفؓ نے جو حضرت علیؓ کے طرفدار تھے کیا ہے۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۱۸۱، باب اثم من عاهد ثم غدر)

جنگ صفین میں قتال میں حق پر کون تھا؟

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں چار اقوال نقل فرمائے ہیں:

- ۱- حضرت علیؓ و معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں حق پر تھے۔ بہت سے متکلمین، فقہاء اور محدثین کی یہ رائے ہے۔
- ۲- حضرت علیؓ و معاویہ رضی اللہ عنہما میں سے بلا تعین ایک حق پر تھا۔
- ۳- حضرت علیؓ حق پر تھے اور حضرت معاویہؓ کی خطائے اجتہادی تھی۔ مذاہب اربعہ میں سے بہت سے لوگوں کی یہ رائے ہے۔

۴- حق یہ تھا کہ قتال نہ ہوتا، اور دونوں جماعتوں کے لیے ترک قتال میں ہی خیر تھی؛ کیونکہ آپسی لڑائی کبھی حق نہیں ہو سکتی؛ لیکن حضرت علیؓ و حضرت معاویہؓ کی بہ نسبت حق کے زیادہ قریب تھے۔ اکثر صحابہ و تابعین، محدثین و فقہاء کی یہ رائے ہے۔

”وقتل صفین للناس فيه أقوال: فمنهم من يقول: كلاهما كان مجتهداً مصيباً. وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد وغيرهم. ومنهم من يقول: بل المصيب أحدهما لا بعينه. وهذا قول طائفة منهم. ومنهم من يقول: علي هو المصيب وحده، ومعاوية مجتهد مخطئ، كما يقول ذلك طوائف من أهل الكلام والفقهاء أهل المذاهب الأربعة. ومنهم من يقول: كان الصواب أن لا يكون قتال، وكان ترك القتال خيراً للطائفتين، فليس في الاقتتال صواب، ولكن علي كان أقرب إلى الحق من معاوية. وهذا هو

قول أحمد وأكثر أهل الحديث وأكثر أئمة الفقهاء، وهو قول أكابر الصحابة والتابعين“۔ (منهاج السنة ۴/ ۴۷-۴۸، بحذف يسير)

لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ صفین کے موقع پر قتال کی ابتدا حضرت علیؑ کی طرف سے ہوئی، آپ کی جماعت میں قاتلین عثمانؓ اور ان مفسدین کی بھی ایک خاصی تعداد تھی جن کی سرشت میں شر و فساد پیوست تھا۔ حضرت علیؑ کے فوجی اقدام کی خبر سن کر حضرت معاویہؓ نے فوجی تیاری کی اور اہل شام کو اس کے لیے تیار کیا۔ گویا حضرت معاویہؓ کو بامر مجبوری مدافعت جنگ کے لیے تیار ہونا پڑا آپ جنگ نہیں چاہتے تھے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”اقتتل العسکران: عسکر علی ومعاویہ بصفین، ولم یکن معاویہ ممن یختار الحرب ابتداءً، بل کان من أشد الناس حرصاً علی أن لا یکون قتال، وکان غیره أحرص علی القتال منه“۔ (منهاج السنة ۴/ ۴۷)

جنگ صفین کے موقع پر پانی کی بندش:

بعض حضرات نے حضرت معاویہؓ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے ولید بن عقبہ اور عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح کے مشورے سے حضرت علیؑ کی جماعت پر فرات کا پانی بند کر دیا، یہاں تک کہ حضرت علیؑ کی فوج نے لڑکر ان کو وہاں سے بے دخل کیا۔

جواب: یہ قصہ تاریخ طبری میں ابو مخنف کی سند کے ساتھ موجود ہے، جو ایک کٹر اور جلابھنا شیعہ تھا۔ اس کے بارے میں تفصیلی کلام شعر نمبر ۴۰ میں ملاحظہ فرمائیں۔

نیز متعدد مورخین نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ولید بن عقبہ اور عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہما جنگ صفین میں موجود ہی نہیں تھے۔ ابن الاثیر نے لکھا ہے: ”وقد قيل: إن الوليد وابن أبي سرح لم يشهدا صفين“۔ (الکامل فی التاریخ ۳/ ۳۵۱، ط: دار صادر، بیروت)

ابن الاثیر نے ایک دوسرے مقام پر عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح کے صفین میں عدم شرکت کے قول کو صحیح قرار دیا ہے: ”وفي هذه السنة توفي عبد الله بن سعد بن أبي سرح بعسقلان فجاء وهو في الصلاة، وكره الخروج مع معاوية إلى صفين، وقيل: شهدها، ولا يصح“۔ (الکامل فی التاریخ ۳/ ۲۸۷)

ولید بن عقبہ کی عدم شرکت کی صراحت ابن سعد، ابن عبد البر، ابن حجر، اور ابن کثیر نے بھی کی ہے۔ اسی طرح عبد اللہ بن سعد کے عدم شرکت کی صراحت بھی ابن کثیر اور ابن عبد البر نے کی ہے۔ (الطقات الكبرى لابن

جنگ صفین کے مقتولین کی تعداد:

مورخین نے صفین کے مقتولین کی مختلف تعداد لکھی ہے۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ کتنے لوگ اس موقع پر شہید ہوئے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں:

”فقتل في هذا الموطن خلق كثير من الفريقين لا يعلمهم إلا الله، وقتل من العراقيين خلق كثير أيضاً“۔ (البداية والنهاية ۲۷۱/۷)

حافظ ابن کثیر دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”فقتل خلق كثير من الأعيان من الفريقين، فإن الله وإنا إليه راجعون“۔ (البداية والنهاية ۲۶۵/۷)

حضرت مولانا محمد نافع صاحب نے واقعہ جمل و صفین کو اپنی کتاب ”سیرت حضرت علی المرتضیٰؑ“ میں اور صلاح الدین یوسف صاحب نے ”خلافت و ملوکیت - تاریخی و شرعی حیثیت“ میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ہم نے ان دونوں واقعات کا خلاصہ یہاں لکھ دیا ہے۔

مسئلہ تحکیم:

صفین کے مقام پر فریقین کے درمیان شدید ترین قتال جاری رہا۔ اس موقع پر اہل شام کی طرف سے قتال کو ختم کرنے کے لیے یہ تدبیر پیش کی گئی کہ اللہ کی کتاب کا فیصلہ فریقین کو تسلیم کر لینا چاہیے، چنانچہ حضرت علیؑ کی خدمت میں یہ پیش کش کی گئی اور آپ نے مصالحت کی اس دعوت کو قبول کر لیا۔ اور یہ طے ہوا کہ ہر فریق کی طرف سے ایک ایک حکم اس مسئلہ کے فیصلہ کے لیے منتخب کیا جائے، اور ہر دو فریق کے یہ دونوں فیصلے رمضان کے مہینے میں دومۃ الجندل کے مقام پر مجتمع ہو کر فیصلہ کریں گے۔ اور اگر کسی وجہ سے اس وقت جمع نہ ہو سکتے تو آئندہ سال مقام اذرح میں جمع ہو کر فیصلہ کریں گے۔ ”وَأَجَلَا الْقَضَاءَ إِلَى رَمَضَانَ، وَإِنْ أَحْبَبَا أَنْ يُؤْخَرَا ذَلِكَ عَلَى تَرَاوُضٍ مِنْهُمَا، وَكُتِبَ فِي يَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ لثَلَاثَ عَشْرَةَ خَلَّتْ مِنْ صَفَرٍ سَنَةِ سَبْعٍ وَثَلَاثِينَ عَلَى أَنْ يُؤَافِيَ عَلِيٌّ وَمَعَاوِيَةُ مَوْضِعَ الْحَكَمَيْنِ بِدَوْمَةِ الْجَنْدَلِ فِي رَمَضَانَ، ... فَإِنْ لَمْ يَجْتَمِعَا لِذَلِكَ اجْتَمَعَا مِنَ الْعَامِ الْمَقْبَلِ بِأَذْرَحِ“۔ (البداية والنهاية ۲۷۶/۷)

معادہ تحکیم میں یہ بھی لکھا گیا تھا کہ جانبین کے مومنین و مسلمین کی ذمہ داری ہے کہ ہر حالت میں امن برقرار رکھیں، ہتھیاروں کے استعمال سے اجتناب کریں، مسلمان جہاں چاہیں آئیں جائیں، ان کی جان، مال، اہل و عیال اور حاضر و غائب سب محفوظ ہیں۔ (تاریخ الطبری ۵/۵۴)

خوارج کی وجہ تسمیہ:

جب حضرت معاویہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے درمیان صلح کی بات چلی تو خوارج ایک ہو گئے اور ”إن الحكم إلا لله“ کا نعرہ لگا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر سے الگ ہو گئے، اور خروج عن جماعة المسلمين کے سبب وہ خوارج کہلائے۔ ”اعتزل من جيشه قريب من اثني عشر ألفاً، وهم الخوارج، وأبوا أن يساكنوه في بلده، ونزلوا بمكان يقال له حروراء، وأنكروا عليه أشياء فيما يزعمون أنه ارتكبها“۔ (البداية والنهاية ۷/۲۷۸)

پہلے یہ لوگ شیعان علیؑ تھے، پھر خوارج بن گئے؛ اگرچہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت سے بغاوت کرتے ہوئے خوارج بن چکے تھے؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغاوت کے بعد خوارج کے نام سے موسوم ہو گئے۔ خوارج کو کوفہ کے ایک شہر ”حروراء“ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ”حروریہ“ بھی کہا جاتا ہے۔ (انظر: العواصم من القواصم مع تحقيق محب الدين الخطيب، ص ۱۷۱۔ والفرق بين الفرق، ص ۷۴۔ والملل والنحل، ص ۷۶)۔

حدیث میں آتا ہے: ”تَمَرُقُ مَارِقَةٌ عِنْدَ فِرْقَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَقْتُلُهَا أَوْلَى الطَّائِفَتَيْنِ بِالْحَقِّ“۔ (صحیح مسلم، باب ذکر الخوارج وصفاتهم، رقم: ۱۰۶۴)

مسئلہ تحکیم پر فریقین کے راضی ہونے کے بعد ہر فریق اپنے اپنے بلاد کی طرف واپس ہو گیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فخر شریف لائے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت شام کی طرف واپس ہوئے۔ کیفیت یہ تھی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں اس مسئلہ پر افتراق و انتشار واقع ہو گیا تھا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت میں سکون تھا کوئی اختلاف واضطراب نہیں تھا۔ ”ورجع علي الكوفة بأصحابه مختلفين عليه، ورجع معاوية إلى الشام بأصحابه متفقين عليه“۔ (نصب الراية ۴/۷۰)

حکمین کا مقام دومۃ الجندل میں اجتماع:

تحکیم کے بارے میں تاریخی روایات میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ حکم مقرر ہوئے اور رمضان کے مہینے میں مقام دومۃ الجندل میں جمع ہوئے۔ ان دونوں حضرات کے ساتھ ان کے ہم خیال بہت سی اہم شخصیات بھی تھیں۔ پھر مورخین نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو سادہ لوح اور بے تجربہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو دھوکہ باز بتلایا اور یہ بھی لکھا ہے کہ حکمین نے حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں کو معزول کرنے پر سمجھوتہ کیا، پھر ابو موسیٰ اشعری نے علی رضی اللہ عنہ کی معزولی کا اعلان کیا کہ میں نے ان کو ایسے معزول کیا جیسے میں نے تلوار اپنی گردن سے اتاری۔ اور عمرو بن العاص

نے اپنی تلوار کو زمین میں گاڑا کہ میں نے معاویہ ؓ کو خلافت پر اس طرح جمایا جیسے اس تلوار کو زمین میں گاڑا۔
 نیز یہ بھی تاریخ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ جب حضرت معاویہ ؓ نے اپنے لشکر کی شکست محسوس کی تو عمرو
 بن العاص کو مشورہ دیا کہ آپ قرآن کریم کو تلوار پر اٹھائیں کہ ہم اس قرآن کریم کو حکم اور فیصلہ تسلیم کرتے ہیں۔

یہ تاریخی روایات صحیح نہیں۔ یہ سب ابو مخنف اور کلبی جیسے لوگوں کی بنائی ہوئی داستانیں ہیں۔ حضرت
 ابو موسیٰ اشعری اور عمرو بن العاص دونوں جلیل القدر صحابی اور عقلمندی اور امانت و دیانت کے بام عروج کو چھونے
 والے ہیں۔ ابو مخنف کے بارے میں ذہبی نے میزان الاعتدال میں اور ابن حجر نے لسان المیزان میں لکھا ہے:
 ”لوط بن یحییٰ أبو مخنف أخباري تالف، لا يوثق به. تركه أبو حاتم وغيره. وقال الدار
 قطني: ضعيف. وقال ابن معين: ليس بشيء. وقال ابن عدي: شيعي محترق، صاحب
 أخبارهم.“ (میزان الاعتدال ۱۹۳/۴۔ لسان المیزان ۹۲/۴)

ابو جناب کلبی کو ابن عدی نے متروک الحدیث ضعیف لکھا ہے۔ ابن حبان نے کتاب المحرر و جین (۷۲/۳)
 میں مدلس اور ضعفاء سے شنیہ باتوں کو ثقہ راویوں پر تھوپنے والا کہا ہے۔ اور یحییٰ بن سعید قطان نے لا أستحل
 أن أروي عنه لکھا ہے۔ (میزان الاعتدال ۳۷۱/۳)

دکتور ابراہیم نے ”أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ“ میں لکھا ہے کہ یہ کہانی غلط ہے؛ اس لیے
 کہ جب حضرت معاویہ ؓ خلیفہ ہی نہیں تھے تو عمرو بن العاص ؓ نے ان کو کیسے معزول کیا؟؛ بلکہ دونوں حکم اس
 بات پر متفق ہو گئے کہ خلافت کا معاملہ ہم ان اکابر صحابہ کی صواب دید پر چھوڑ دیں جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم تا وفات راضی رہے۔ اور حضرت عمرو بن العاص ؓ نے حضرت معاویہ ؓ کی خلافت کا اعلان کب کیا؟ اور
 کیا واقعہ تحکیم کے بعد حضرت معاویہ ؓ نے پوری دولت اسلامیہ کی خلافت کا دعویٰ کیا؟ بالکل نہیں؛ بلکہ مسعودی
 نے مروج الذهب میں لکھا ہے: ”إن الحكمين كتبوا وثيقة اتفقا فيه على خلع علي ومعاوية، وأن
 يجعل الأمر بعد ذلك شورى يختار أعيان الصحابة من يرونه أهلاً لهذا الأمر.“ کذا في
 ”أباطيل يجب أن تمحى“ (ص ۱۷۹-۱۸۰) وانظر: حاشية العواصم من القواصم لمحـب
 الدين الخطيب، ص ۱۷۷)

تحکیم کے بارے میں قدیم مورخ خلیفہ بن خیاط نے لکھا ہے: ”لم يتفق الحكمان على شيء
 وافترق الناس، وباع أهل الشام لمعاوية بالخلافة في ذي القعدة سنة سبع وثلاثين.“ (تاریخ
 خلیفہ بن خیاط، ص ۱۹۲)

عثمان النخعی نے حقبة من التاريخ میں لکھا ہے: ”وقصة التحكيم المشهورة وهي أن عمرو بن

العاص اتفق مع أبي موسى الأشعري على عزل علي ومعاوية، فصعد أبو موسى الأشعري المنبر وقال: إني أنزع علياً من الخلافة كما أنزع خاتمي هذا، ثم نزع خاتمه، وقام عمرو بن العاص وقال: وأنا أنزع علياً كذلك كما نزع أبو موسى كما أنزع خاتمي هذا، وأثبت معاوية كما أثبت خاتمي هذا“۔ اس کے دوسروں کے بعد لکھتے ہیں: ”ہذه القصة مزورة مكذوبة، بطلها أبو مخنف الذي ذكرناه أكثر من مرة، والقصة الصحيحة كما رواها أهل الحق وهي بسند صحيح عند البخاري في ”التاريخ“: أن عمرو بن العاص لما جاء للتحكيم التقى مع أبي موسى الأشعري فقال: ما ترى في هذا الأمر؟ قال أبو موسى: أرى أنه من النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو راضٍ عنهم، فقال عمرو بن العاص: فأين تجعلني أنا ومعاوية؟ قال أبو موسى: إن يستعن بكما فعليكما المعونة، وإن يستغن عنكما فطالما استغنى أمر الله عنكما“۔ (التاريخ الكبير ۳۹۸/۵) والرواية الأولى لا شك أنها باطلة لثلاثة أمور: أولاً: السند ضعيف فيه أبو مخنف الكذاب۔

وثانياً: خليفة المسلمين لا يعزله أبو موسى الأشعري ولا غيره...، والذي وقع في التحكيم هو أنهما اتفقا على أن يبقى علي في الكوفة وهو خليفة المسلمين، وأن يبقى معاوية في الشام أميراً عليها۔

وثالثاً: الرواية الصحيحة التي ذكرناها۔ (حقبه من التاريخ، ص ۱۰۸-۱۰۹)

وقال ابن كثير: ”فلما اجتمع الحكماء تراوفاً على المصلحة للمسلمين، ونظراً في تقدير أمور، ثم اتفقا على أن يعزلا علياً ومعاوية، ثم يجعلوا الأمر شورى بين الناس ليتفقوا على الأصلح لهم منهما أو من غيرهما“۔ (البداية والنهاية ۲۸۲/۷، تحت صفة اجتماع الحكمين)

وعن حصين بن المنذر بسند صحيح أنه سأل عمرو بن العاص وقال: أخبرني عن الأمر الذي اجتمعتم فيه أنت وأبو موسى كيف صنعتما فيه؟ قال: قد قال الناس ولا والله ما كان قالوا، ولكن لما اجتمعنا أنا وأبو موسى، قلت له: ما ترى في هذا الأمر؟ قال: أرى أنه في النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ، قال: فقلت: فأين تجعلني أنا ومعاوية؟ قال: إن يستعن بكما فليكما المعونة، وإن يستغن عنكما فطال ما استغنى أمر الله عنكما۔ (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۷۵/۴۶۔ وكذا في العواصم من القواصم، ص ۱۸۰)

ان سابقہ عبارتوں کی روشنی میں یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حکمین میں سے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے یہ

فرمایا کہ:

۱- حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما اکابر صحابہ کے فیصلہ تک اپنی حدود و مملکت تک حکومت چلاتے رہیں گے۔

۲- دونوں میں قتال موقوف رہے گا۔

۳- اکابر صحابہ جس کو خلیفہ بنائیں اسی کو خلیفہ تسلیم کیا جائے گا۔

۴- اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا گیا اور وہ حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے تعاون لیں تو یہ حضرات ضرور تعاون کریں گے۔

مولانا احمد علی صاحب نے اپنی کتاب ”حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی سیاسی زندگی“ میں مختلف حالات و واقعات کو بنیاد بنا کر حکمیں کے فیصلے کی تفصیلات ان الفاظ میں بیان کی ہیں:

۱- دونوں ثالث اس امر پر متفق تھے کہ اصولاً دونوں فریق حق پر ہیں۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کا قصاص واجب ہے، اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی خلافت بالفعل درست ہے۔

۲- دونوں نے خطائے اجتہادی کی۔ ایک نے اپنی خلافت کی آئینی حیثیت تسلیم کرانے کے لیے تلوار اٹھا کر، اور دوسرے نے قصاص عثمان کو اپنے ہاتھ میں لے کر، لہذا دونوں کو اس موقف سے معزول کیا جاتا ہے، یعنی سیدنا علی رضی اللہ عنہ تلوار روکیں اور سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ قصاص لینے کا معاملہ اپنے ہاتھ میں نہ رکھیں۔

۳- دونوں باتوں کا فیصلہ صحابہ کرام کے ایک عام اجتماع میں ہو جس میں وہی حضرات شریک ہوں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم راضی گئے۔ یعنی سوائے صحابہ کرام کے اس اجلاس میں اور کوئی نہ ہو، اور اس مقصد کے لیے رائے عامہ استوار کی جائے؛ تاکہ مقبول عام ارباب حل و عقد جب فیصلہ کریں تو ان کی پشت پر طاقت ہو۔

۴- جب تک عام اجتماع میں فیصلہ نہ ہو اس وقت تک دونوں فریق اپنے اپنے زیر نگین علاقوں کا نظم و نسق بدستور چلاتے رہیں؛ لیکن ایک دوسرے کے خلاف جارحانہ کاروائیوں کا سلسلہ قطعاً مسدود رہے۔ (حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی سیاسی زندگی، ص ۱۴۴)

خلاصہ یہ ہے کہ دونوں حکم کسی ایک کے موقف کے حق ہونے پر متفق نہیں ہوئے؛ البتہ آئندہ منتخب صحابہ کرام کے شوری بنانے پر اور قتال کے موقوف ہونے اور ہر ایک اپنے اپنے مقبوضہ علاقے اور قلمرو میں اپنا حکم چلائیں گے، اس بات پر متفق ہو گئے۔

جس اجتماع میں یہ فیصلہ سنایا گیا، فریقین کے آٹھ سو افراد اور کئی جلیل القدر غیر جانبدار اصحاب رسول موجود تھے، فیصلہ سنائے جانے کے بعد وہاں کوئی ہنگامہ یا جذبات میں اشتعال پیدا نہ ہو؛ بلکہ تمام حضرات امن و سکون

کے ساتھ اپنے اپنے مستقر کو واپس چلے گئے۔ اگر فیصلے کی صورت وہ ہوتی جو عموماً بیان کی جاتی ہے تو تو حالات کبھی اتنے پرسکون نہ رہتے۔

یہ اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ فیصلہ ایسا معقول اور امن پسندانہ ہوا تھا کہ فریقین کے آدمیوں نے اس کو بخوشی قبول کر لیا تھا اور بخیر و خوبی اجلاس برخواست ہو گیا۔ تاریخی کتابوں میں فیصلے کو جو رنگ دیا گیا ہے وہ قطعاً خلاف واقعہ ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے بیعت خلافت کب لی گئی؟:

اس سلسلے میں دو اقوال نقل کیے گئے ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ اہل شام نے ۳۷ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ۴۰ھ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد بیعت خلافت لی گئی۔

خليفة بن خياط نے پہلے قول کو اختیار کیا، اور سیرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں مولانا محمد نافع صاحب کا میلان اسی قول کی طرف ہے کہ حکمین کا کسی فیصلے پر اتفاق نہیں ہو سکا؛ اس لیے اس اجتماع کے بعد ۳۷ھ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل شام سے بیعت لی۔ ”فلم يتفق الحكماء علي شيء، واقترب الناس، وبايع أهل الشام لمعاوية بالخلافة في ذي القعدة سنة سبع وثلاثين“۔ (تاریخ خليفة بن خياط، ص ۱۹۲)

طبری لکھتے ہیں: ”وحدثني عمر، قال: حدثنا علي، قال: بايع أهل الشام بالخلافة في سنة سبع وثلاثين في ذي القعدة حين تفرق الحكماء، وكانوا قبل بايعوه على الطلب بدم عثمان“۔ (تاریخ الطبري ۵/۳۲۴)

طبری دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”فلما انصرفا وتفرقا (الحكماء) بايع أهل الشام معاوية بالخلافة، ولم يزد إلا قوة، واختلف الناس بالعراق على علي“۔ (تاریخ الطبري ۵/۹۷)۔ وانظر: تاريخ ابن خلدون ۲/۶۴۱۔ والمنظم لابن الجوزي ۵/۱۵۰)

اس مسئلے کو حافظ ابن کثیر نے بھی البدایہ والنہایہ میں ان الفاظ میں نقل کیا ہے: ”وقد كان أهل الشام حين انقضت الحكومة بدومة الجندل سلموا على معاوية بالخلافة وقوي أمرهم جداً“۔ (البدایة والنہایة ۷/۳۱۳)

علامہ ذہبی نے واقدی سے نقل کیا ہے کہ اہل شام نے ۳۸ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی۔ اور پھر اس کی تردید کرتے ہوئے ۳۷ ہجری کے قول کو ترجیح دیا ہے۔ ”وقال الواقدي: ... ورجع علي بالاختلاف والدغل من أصحابه، فخرج منهم الخوارج، وأنكروا تحكيمه وقالوا:

لا حکم إلا لله۔ ورجع معاویہ بالألفة واجتماع الكلمة علیہ، ثم بايع أهل الشام معاویة بالخلافة في ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين۔ وقال خليفة وغيره: إنهم بايعوه في ذي القعدة سنة سبع وثلاثين۔ وهو أشبه؛ لأن ذلك كان إثر رجوع عمرو بن العاص من التحكيم۔ (تاریخ الإسلام للذهبي ۵۵۲/۳)

دوسرے قول کے مطابق بیعت خلافت ۴۰ھ میں حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد لی گئی جیسا کہ تاریخ کی کتاب ”الوجیز فی تاریخ الإسلام والمسلمین“ لأمیر عبد العزیز (ص ۱۱۲) میں ہے: ”وبعد ذلك (أي: شهادة علي) بايع أهل العراق الحسن بن علي، وبايع أهل الشام معاوية“۔ (کنافی التاریخ الإسلامي الوجیز لمحمد سهیل طقوش، ص ۱۱۲)

حضرت علیؓ کی شہادت ۲۰ رمضان ۴۰ھ میں ہوئی۔

قال ابن جرير: ”وفي هذه السنة (۴۰) جرت بين علي ومعاوية المهادنة بعد مكاتبات يطول ذكرها على وضع الحرب بينهما، وأن يكون ملك العراق لعلي، ولمعاوية الشام، ولا يدخل أحدهما على صاحبه في عمله بجيش ولا غارة ولا غزوة“۔ (البداية والنهاية ۳۲۲/۷، تحت سنة ۴۰)

ابن کثیر دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”فلما امتنع معاوية من البيعة لعلي حتى يسلمه القتلة، كان من صفين ما قدمنا ذكره، ثم آل الأمر إلى التحكيم، فكان من أمر عمرو بن العاص وأبي موسى ما أسلفناه من قوة جانب أهل الشام الصعدة الظاهرة، واستفحل أمر معاوية، ولم يزل أمر علي في اختلاف مع أصحابه حتى قتله ابن ملجم كما تقدم، فعند ذلك بايع أهل العراق الحسن بن علي، وبايع أهل الشام لمعاوية بن أبي سفيان“۔ (البداية والنهاية ۲۱/۸)

حضرت ابو موسی اشعری اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کے مختصر حالات:

بعض مورخین نے ابو موسی اشعریؓ کو سادہ لوح اور بے تجربہ اور عمرو بن العاصؓ کو دھوکہ باز بتلایا ہے۔ یہاں پر ان دونوں حضرات کے مقام و مرتبے کو واضح کرنے کے لیے ان کے مختصر حالات لکھے جاتے ہیں، جن سے ان کی اہلیت و صلاحیت اور دیانت واضح طور پر ثابت ہوتی ہے۔

حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ جلیل القدر اور افاضل صحابہ کرام میں سے تھے۔ آپ متعدد بار اسلامی حکومت کے اعلیٰ مناصب پر فائز رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو بعض علاقوں (زبید، عدن) پر عامل اور والی مقرر فرمایا۔ اور پھر حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں آپ کو بصرہ اور کوفہ والی بنایا۔

”استعمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابا موسیٰ الأشعری علی زبید و عدن، ثم ولی الکوفة والبصرة لعمر“۔ (تاریخ الإسلام للذهبی ۴۵۱/۲)

حضرت عثمان ؓ کے دور خلافت میں اہل کوفہ نے سعید بن العاص کو کسی معاملہ میں اختلاف کی بنا پر کوفہ سے نکال دیا اور حضرت ابو موسیٰ الاشعری ؓ کو اپنا امیر تسلیم کرتے ہوئے حضرت عثمان ؓ کی خدمت میں عرض کیا کہ وہ حضرت ابو موسیٰ الاشعری ؓ کو کوفہ کا والی مقرر کریں، اس پر حضرت عثمان ؓ نے ابو موسیٰ الاشعری ؓ کو کوفہ کا والی مقرر فرمایا اور آپ حضرت عثمان ؓ کی شہادت تک کوفہ کے والی رہے۔

”أخرج أهل الكوفة سعيد بن العاص وولوا أبا موسى وكتبوا إلى عثمان وسألوه أن يولي أبا موسى فولاه فأقره عليها حتى قتل“۔ (تاریخ دمشق ۸۳/۳۲)

ابن عربی لکھتے ہیں: ”کان أبو موسى رجلاً تقيّاً فقيهاً عالمًا، أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن مع معاذ، وقدمه عمرو وأثنى عليه بالفهم“۔ (العواصم من القواصم، ص ۱۷۲)

یہ چیزیں حضرت ابو موسیٰ اشعری ؓ کی فطری اہلیت اور طبعی صلاحیت پر دلالت کرتی ہیں۔ کسی سطحی اور سادہ لوح شخص کو ایک وسیع علاقے کی حکومت سپرد نہیں کی جاتی اور نہ اس کو امیر اور والی مقرر کیا جاتا ہے۔ نیز حضرت علی ؓ کا حضرت ابو موسیٰ الاشعری ؓ کو بطور فیصل تسلیم کر لینا ہی ان کی دیانت و امانت اور لیاقت کی بڑی قوی دلیل ہے۔

حضرت عمرو بن العاص ؓ:

حضرت طلحہ بن عبید اللہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”إن عمرو بن العاص من صالحی قریش“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۳۸۴۵)

نیز آپ کی دیانت کی یہ بھی قوی دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو عمان کے علاقے پر عامل مقرر کیا اور پھر عہدہ نبی بکر میں بھی آپ وہاں کے عامل رہے۔ ”استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم على عمان فلم يزل عليها مدة حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقره عليها الصديق“۔ (البداية والنهاية ۲۵/۸)

حضرت عمرو بن العاص ؓ خود بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے پاس یہ پیغام بھیجا کہ میں ہتھیار اور جنگی لباس پہن کر آپ کے پاس پہنچوں؛ چنانچہ میں حاضر خدمت ہوا، آپ وضو فرما رہے تھے، آپ نے فرمایا: اے عمرو! میں تمہیں ایک خاص مہم پر بھیجنا چاہتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ تمہیں اس میں سلامت رکھے گا اور مال غنیمت عنایت فرمائے گا اور میں اس مال میں سے تمہیں بھی عنایت کروں گا۔ یہ سن کر عمرو

بن العاص نے کہا: ”فقلت: یا رسول اللہ! ما كانت هجرتي للمال، وما كانت إلا لله ولرسوله، قال: فقال: نعمًا بالمال الصالح للرجل الصالح“۔ (شرح السنة للبغوي، رقم: ۲۴۹۶، وإسناده صحيح) اسی طرح ایک مرتبہ دربار رسالت میں دو شخص اپنا تنازعہ لے کر آئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن العاص سے کہا: اے عمرو! تم ان دونوں کے درمیان فیصلہ کر دو۔ عمرو بن العاص نے عرض کیا: یا رسول اللہ! اس معاملہ میں آپ مجھ سے زیادہ حق دار ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگرچہ میں زیادہ حقدار ہوں؛ لیکن تم ہی فیصلہ کرو۔ اگر تم نے ان کے درمیان درست فیصلہ کیا تو تمہارے لیے دس نیکیاں ہوں گی اور اگر تم نے اپنے اجتہاد میں خطا کی تو پھر بھی تمہارے لیے ایک نیکی ہوگی۔

”عن عمرو بن العاص قال: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خصمان يختصمان، فقال لعمرو: اقض بينهما يا عمرو، فقال: أنت أولى بذلك مني يا رسول الله، قال: وإن كان، قال: فإذا قضيتُ بينهما فما لي؟ قال: إن أنت قضيتَ بينهما فأصبت القضاء فلك عشرة حسنات، وإن أنت اجتهدت وأخطأت فلك حسنة“۔ (مسند أحمد، رقم: ۱۷۸۲۴، وإسناده ضعيف)

ان روایات سے واضح ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگاہ نبوت میں عمرو بن العاص ؓ ایک نہایت صالح، مخلص اور دیانتدار شخص تھے۔ نیز یہ چیزیں ان کی طبعی صلاحیت اور دینی وثاقت پر دال ہیں۔ آپ بارگاہ نبوت سے کمال اخلاص کی سند یافتہ تھے اور عہد نبوت میں ان پر پورا پورا اعتماد کیا جاتا تھا۔ ان میں خدع و نفاق ہر گز نہیں تھا۔ آپ کا ظاہر و باطن یکساں تھا۔

”عن قبيصة بن جابر: قد صحبت عمرو بن العاص فما رأيت رجلاً أبين أو أنصع رأياً، ولا أكرم مجلساً منه، ولا أشبه سريرة بعلانية منه“۔ (سير أعلام النبلاء ۵۷/۳)

مذکورہ امور سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما دونوں حکم جلیل القدر صحابی ہیں، عہد رسالت سے خلافت عثمانی تک دونوں حضرات ذمہ دارانہ عہدوں پر فائز ہوتے چلے آئے، جنگی فتوحات میں بھی ان کا نمایاں حصہ ہے اور ملک و قوم کے انتظامی معاملات بھی ان کے سپرد رہے۔ کافی عرصہ تک دونوں حضرات گورنر بھی رہے، یہ گوشہ گیر عابد و زاہد قسم کے صحابی نہ تھے کہ عام لوگوں کو ان کی سیرت و کردار کا علم نہ ہوتا؛ بلکہ وہ زہد و عبادت اور علم و ورع کے ساتھ ساتھ ماہر حرب اور میدان سیاست کے بھی شہسوار تھے۔ گویا ان کے علم و فضل، زہد و ورع، سیرت و کردار سے عام لوگ واقف تھے۔ ان کے ماضی کے پیش نظر نہ یہ باور کیا جاسکتا ہے کہ ان میں ایک بالکل نا سمجھ اور بے شعور ہو اور دوسرا معاذ اللہ مکار اور چال باز ہو۔ اور نہ یہ سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ یہ دونوں حکم فی الواقع ایسے ہوں؛ لیکن اس کے باوجود لوگ ان ہی کو اتنی عظیم ذمہ داری

سوچنے پر مصر ہوں، اور ان کے حکم مقرر کیے جانے پر کوئی شخص اعتراض بھی نہ کرے؟!

حضرت علیؓ خلافت کے حقدار تھے اور حضرت معاویہؓ قصاص کا مطالبہ کر رہے تھے،

نہ کہ خلافت کا:

”تمُرُق مَارِقَةٌ عِنْدَ فُرْقَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَقْتُلُهَا أُولَى الطَّائِفَتَيْنِ بِالْحَقِّ“۔ (صحیح مسلم، باب ذکر الخوارج، رقم: ۱۰۶۴) مسلمانوں کے باہمی اختلاف کے وقت خوارج کا فرقہ ظاہر ہوگا جس کو وہ جماعت قتل کرے گی جو حق کی زیادہ حقدار ہے۔

اس حق سے مراد خلافت ہے۔ اس جماعت کے سربراہ حضرت علیؓ احق بالخلافت تھے۔ اس وقت اتفاق رائے سے حضرت علیؓ اس خلافت کے حقدار تھے، اور وہی سب سے زیادہ اس کے مستحق تھے۔ حضرت معاویہؓ نے ابتداءً خلافت کا دعویٰ نہیں کیا تھا؛ بلکہ حضرت عثمانؓ کے قصاص کا مطالبہ کیا تھا، اور اس مطالبہ میں وہ اکیسے نہیں تھے؛ بلکہ صحابہ کی ایک جماعت ان کے ساتھ تھی۔

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”قام في الناس معاوية وجماعة من الصحابة يحرضون الناس على المطالبة بدم عثمان ممن قتله من أولئك الخوارج، منهم: عباد بن الصامت، وأبو الدرداء، وأبو أمامة، وعمرو بن عبسة، وغيرهم من الصحابة“۔ (البداية والنهاية ۷/۲۲۷)

تاریخ ابن عساکر میں ہے کہ جب اہل شام کو طلحہ وزیر رضی اللہ عنہما کی شہادت کی خبر ملی اور یہ کہ حضرت علیؓ غالب ہوئے، تو حضرت معاویہؓ نے اہل شام کو قصاص دم عثمانؓ کے لیے بلایا اور ان سے بحیثیت امیر بیعت لی، نہ کہ بحیثیت خلیفہ۔

”عن ابن شهاب الزهري قال: لما بلغ معاوية وأهل الشام قتل طلحة والزبير وهزيمة أهل البصرة وظهور علي عليهم دعا أهل الشام معاوية للقتال معه على الشورى والطلب بدم عثمان، فبايع معاوية أهل الشام على ذلك أميراً غير خليفة“۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۵۹/۱۲۶-۱۲۷۔ تاریخ الإسلام للذهبي ۳۰۱/۲)

جبکہ حضرت علیؓ کا لشکر اور ان کے ساتھی حضرت معاویہؓ کو باغی سمجھ رہے تھے؛ حالانکہ وہ باغی نہیں تھے؛ بلکہ دم عثمانؓ کا مطالبہ کر رہے تھے؛ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”حجة معاوية ومن معه ما وقع من قتل عثمان مظلوماً ووجود قتلته بأعيانهم في العسكر العراقي“۔ (فتح الباري ۱۳/۲۸۸)

زہد امجر می کہتے ہیں: ”خطبنا ابن عباس فقال: ”لو أن الناس لم يطلبوا بدم عثمان

لُرْجَمُوا بِالْحِجَارَةِ مِنَ السَّمَاءِ“۔ (قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير والأوسط، ورجال الكبير رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد للهيثمي، رقم: ۱۴۵۶۵)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”وقد ذكر يحيى بن سليمان الجعفي أحد شيوخ البخاري في كتاب صِفِّين في تأليفه بسند جيد عن أبي مسلم الخولاني أنه قال لمعاوية: أنت تنازع علياً في الخلافة، أو أنت مثله؟ قال: لا وإني لأعلم أنه أفضل مني وأحق بالأمر، ولكن أستم تعلمون أنَّ عثمان قُتِلَ مظلوماً وأنا ابن عمِّه وولِيُّه أطلب بدمه“۔ (فتح الباري ۱۳/ ۸۶۔ وتاريخ الإسلام

للذهبي ۳۰۱/ ۲۔ وسير أعلام النبلاء ۱۴۰/ ۳۔ وهكذا في أغاليط المؤرخين للسيد أبي يسر العابدين، ص ۱۵۷)

”ولما دخل أبو الدرداء وأبو أمامة على معاوية قائلين على ما تقاتل هذا الرجل (أي: علياً) ... فقال: أقاتله على دم عثمان، وأنه آوى قَتَلْتَهُ، فاذهباً إليه فقولاً له: فَلْيُقِدْنَا مِنْ قَتَلَةٍ عثمان، ثم أنا أوَّل من بايعه من أهل الشام“۔ (البداية والنهاية ۷/ ۲۶۰)۔

کیا حضرت معاویہ ؓ حضرت عثمان ؓ کے وارث تھے؟

اشکال: حضرت معاویہ ؓ کو مطالبہ قصاص کیسے جائز ہوا؛ جبکہ وہ حضرت عثمان ؓ کے وارث نہ تھے۔
جواب: مطالبہ قصاص دم عثمان اٹھانے میں حضرت امیر معاویہ ؓ کے ساتھ حضرت عثمان ؓ کے فرزند شامل تھے اور خاص طور پر حضرت ابان بن عثمان کا اسم گرامی کبار علمائے ذکر کیا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں حضرت معاویہ ؓ کے ساتھ تھے؛ چنانچہ شیعہ کے اکابر علماء اور مصنفین نے اس مسئلہ کو صراحتاً ذکر کر کے اشکال رفع کر دیا ہے، سلیم بن قیس الہلال الشیبی کہتے ہیں: ”إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان، وولد عثمان“۔ (كتاب سليم بن قيس الكوفي الهلالي العامري الشيعي، ص ۱۵۳، ط: نجف أشرف)

نیز مؤرخین نے لکھا ہے کہ حضرت معاویہ ؓ نے ابو مسلم خولانی اور ان کی جماعت کے ساتھ اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے وضاحت کی تھی کہ ”... أنا ابن عمه وأنا أطلب بدمه وأمره إلي“۔ (البداية والنهاية لابن كثير ۱۶۸/ ۸، بحوالہ سیرت علی المرتضیٰ، لمولانا محمد نافع)

دم عثمان ؓ کے بارے میں حضرت علی ؓ حق پر تھے، یا حضرت معاویہ ؓ؟

در اصل حضرت علی ؓ اور حضرت معاویہ ؓ دونوں کا دعویٰ صحیح دلیل پر مبنی تھا۔ حضرت معاویہ ؓ کے لیے خطا کا قول اگر ہے بھی تو وہ اجتہادی خطا ہے جس پر اجراء اجتہاد ملتا ہے۔

شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اپنی کتاب ”الإبانة عن أصول الديانة“ کے صفحہ ۸۰ پر لکھا ہے: ”وكلهم من

أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة، والشهادة تدل على أن كلهم كانوا على الحق في اجتهادهم، وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية كان على تأويل واجتهاد“ بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ پر تھے اور حضرت معاویہؓ کی خطا اجتہادی تھی، دونوں ماجور ہیں اور اپنے خیال میں دونوں کی بات صحیح تھی؛ البتہ حق اللہ کے ہاں ایک ہے؛ لیکن دنیا میں دو مختلف باتوں کو حق جان کر عمل کیا جاسکتا ہے، جیسے کہتے ہیں کہ: ابوحنیفہ کا مذہب حق ہے اور احتمال خطا کا ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ ان کا مذہب حق ہے اور احتمال خطا کا ہے۔

علامہ شیخ محمد عوامہ لکھتے ہیں: ”قال الطحاوي في أوائل حاشيته على ”الدر المختار“ بعد أن حكى القول المذكور في الشبهة: ”المراد أن ما ذهب إليه إمامنا صوابٌ عنده مع احتمال الخطأ، إذ كل مجتهد يصيب وقد يخطئ في نفس الأمر، وأما بالنظر إلينا فكل واحد من الأربعة مصيب في اجتهاده“. (أدب الاختلاف، ص ۱۲۹)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة أن علياً رضي الله عنه هو المصيب وإن كان معاوية مجتهداً وهو مأجور إن شاء الله، ولكن عليٌّ هو الإمام، فله الأجران“. (البداية والنهاية ۷/۲۷۹)

اور علامہ ذہبیؒ نے ”المنتقى“ میں لکھا ہے: ”إن معاوية بقي على دمشق وغيرها عشرين سنة أميراً وعشرين سنة خليفة، ورعيته يحبونه لإحسانه وحسن سياسته وتأليفه لقلوبهم، حتى أنهم قاتلوا معه علياً، وعليٌّ أفضل منه وأولى بالحق منه، وهذا يعترف به غالبُ جند معاوية، ولكنهم قاتلوا مع معاوية لظنهم أن عسكر عليٍّ فيه قتلته عثمان“. (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۲۶۱)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ومذهب أهل السنة والحقُّ إحسان الظن بهم، والإمساك عما شجر بينهم، وتأويل قتالهم، وأنهم مجتهدون متأولون لم يقصدوا معصية ولا محض الدنيا، بل اعتقد كل فريق أنه المَحِقُّ ومخالفه باغ، فوجب عليه قتاله ليرجع إلى أمر الله، وكان بعضهم مصيباً، وبعضهم معذوراً في الخطأ؛ لأنه لا اجتهد والمجتهد إذا أخطأ لا إثم عليه، وكان عليٌّ رضي الله عنه هو المَحِقُّ المصيبُ في تلك الحروب، هذا مذهب أهل السنة“. (شرح النووي على مسلم ۱۸/۱۱)

أقول: وفيه نظر؛ فإنَّ عليّاً كان أولى بالخلافة، وأما الحروب، فمن اجتناب عن القتال فهو أقرب إلى الحق.

امام نووی کی مذکورہ عبارت میں اگر حق سے خلافت مراد ہو تو بے شک حضرت علیؓ احق تھے، اور اگر یہ مراد ہو کہ قاتلین عثمان سے انتقام میں جلدی بہتر تھی، یا تاخیر اوی تھی اور اس میں کونسا موقف حق تھا؟ یہ تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے۔ ہاں حضرت علی سے جب اکابر صحابہ نے قصاص عثمان کا مطالبہ کیا تو ان سے تین باتیں مروی ہیں: ۱- قاتلین کے بہت سے معاون ہیں؛ اس لیے قصاص فی الحال مشکل ہے۔ ۲- قصاص سے ایسا فتنہ پیدا ہو جائے گا جو پہلے سے زیادہ ہوگا۔ ۳- متعین آدمی یا جماعت پر دعویٰ کرے تو قصاص لیا جائے گا۔ (سیرۃ علی لمولانا محمد نافع، ص ۲۳)

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما نے قاتلین عثمان کو کیوں سزا نہیں دی؟

بعض لوگ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما پر قاتلین عثمان کو سزا نہ دینے کا الزام لگاتے ہیں؛ جبکہ احادیث کی روشنی میں حضرت عثمانؓ ظلماً شہید کیے گئے تھے۔

عن مرة بن كعب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر الفتن فقر بها فمر رجل مقنّع في ثوب فقال صلى الله عليه وسلم: هذا يومئذ على الهدى. يقول مرة بن كعب: فقمْتُ إليه فإذا هو عثمان بن عفان. قال: فأقبلتُ عليه بوجهه، فقلتُ: هذا؟ قال: نعم. (سنن الترمذي، رقم: ۳۷۰۴، المستدرک للحاکم: رقم: ۴۵۵۲، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وقال الحاکم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فتنے کے بارے میں حضرت عثمانؓ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: ”يقتل هذا فيها مظلوماً“۔ (سنن الترمذي، رقم: ۳۷۰۸، مسند أحمد، رقم: ۵۹۵۳، فضائل الصحابة للإمام أحمد، رقم: ۷۲۴، ۷۹۶، قال الترمذي: حسن غريب. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقه على مسند الإمام أحمد: صحيح لغيره. وله شاهد عند ابن ماجة، رقم: ۱۱۳)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا عثمان! إن الله يَمُصُّكُ قَمِيصًا، فَإِنْ أَرَادُوكَ عَلَى خَلْعِهِ فَلَا تَخْلَعْهُ لَهُمْ. (سنن الترمذي، رقم: ۳۷۰۵، مسند أحمد، رقم: ۲۵۱۶۲، سنن ابن ماجة، رقم: ۱۱۲، وهو حديث صحيح.)

جواب:

حضرت علیؓ اطمینان بخش حالات کا انتظار کر رہے تھے کہ جب حکومت مستحکم ہو جائے گی تو پھر ظالموں کو سزا دی جائے گی اور جب بعض لوگوں نے حضرت علی کے بارے میں چہ میگوئیاں کیں تو وہ فرمانے لگے: ”اللهم إني أبرء إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قُتِل عثمان“۔ یہ بھی فرمایا: ”وَأَنْكَرْتُ نَفْسِي

وجاء ونی للبيعة، فقلت: واللہ انی لأستحيي من اللہ أن أبائع قومًا قتلوا رجلاً قال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”ألا أستحيي ممَّن تستحيي منه الملائكة“. (المستدرک للحاکم، رقم:

۴۵۲۷. وتاريخ دمشق لابن عساكر ۳۹/۵۰. وقال الحاکم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

پھر جب حضرت علیؓ نے حضرت معاویہؓ کے ساتھ مصالحت اور بات چیت کا ارادہ کیا تو یہی منافقین خوارج کی شکل میں حضرت علیؓ کے مقابلے میں آئے اور مغلوب و مقتول ہوئے۔ ان قاتلین عثمان میں سے بعض بقول بعض مورخین حضرت عثمان کے غلاموں کے ہاتھوں قتل ہوئے۔ تاریخ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے ان کے قتل کے لیے آدمی مقرر کئے اور جہاں جہاں ملے ان کو قتل کیا گیا، اور جو لوگ بچے تھے ان کو عبد الملک بن مروان کے زمانے میں قتل کیا گیا۔

اب اس اجمال کی تفصیل کے لیے چند باتیں نمبر وار ذکر کی جا رہی ہیں:

۱- قاتلین عثمان وہ لوگ ہیں جنہوں نے سبائی فتنے سے متاثر ہو کر حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت کی اور بالآخر آپؓ کو شہید کر دیا۔ یہ لوگ خلافت اسلامیہ کے مخالف تھے؛ اگرچہ ان کی اکثریت بظاہر حضرت علیؓ کی معاون و موافق رہی؛ لیکن واقعہ تحکیم کے بعد علیؓ الاعلان وہ حضرت علیؓ کی مخالفت پر بھی اتر آئے۔ وہ تو پہلے ہی سے حضرت عثمانؓ اور ان کو برحق تسلیم کرنے والے اشخاص، نیز حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو ایمان سے برگشتہ سمجھ رہے تھے، تحکیم قبول کر لینے کے بعد حضرت علیؓ اور ان کے ہم خیال دیگر صحابہ کو بھی ایمان سے خارج تصور کرنے لگے۔ واقعہ صفین کے موقع پر ان کی تعداد بارہ ہزار سے سولہ ہزار کے درمیان تھی یا اس سے کچھ کم تھی۔ ”أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَّا رَجَعَ مِنَ الشَّامِ بَعْدَ وَقْعَةِ صَفِينِ، ذَهَبَ إِلَى الْكُوفَةِ، فَلَمَّا دَخَلَهَا انْعَزَلَ عَنْهُ طَائِفَةٌ مِنْ جَيْشِهِ، قِيلَ: سِتَّةَ عَشَرَ أَلْفًا، وَقِيلَ: اثْنَى عَشَرَ أَلْفًا، وَقِيلَ: أَقَلُّ مِنْ ذَلِكَ“۔ (البداية والنهاية ۷/۲۷۹)

۲- اس جماعت میں سے تین تو شہادت عثمانؓ کے وقت ہی آپؓ کے غلاموں کے ہاتھوں مارے گئے۔ ”ثم تقدم سودان بن حمران بالسيف فمنعته نائلة فقطع أصابعها، فولت فضرب عجزها بيدته وقال: إنها لكبيرة العجيزة. وضرب عثمان فقتله، فجاء غلام عثمان فضرب سودان فقتله، فضرب الغلام رجل يقال له: قتره، فقتله...، فلما خرجوا إلى صحن الدار وثب غلام لعثمان على قتره فقتله، وجعلوا لا يمرون على شيء إلا أخذوه حتى استلب رجل يقال له كلثوم النجيبى، ملاءة نائلة، فضربه غلام لعثمان فقتله، وقُتِلَ الغلام أيضاً“۔ (البداية والنهاية ۷/۱۸۸)

۳- اہل بصرہ میں سے جنہوں حضرت عثمانؓ کے قتل میں شرکت کی تھی ان میں سے ستر کے قریب

جنگ جمل سے پہلے ہی حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما کے لشکر کے ہاتھوں مارے گئے۔ ”فحیمی لذلك جماعة من قوم قتلة عثمان وأنصارهم، فركبوا في جيش قريب من ثلاث مئة، ومقدمهم حكيم بن جبلة، وهو أحد من باشر قتل عثمان، فبارزوا وقاتلوا...، ثم مات حكيم قتيلاً هو ونحو من سبعين من قتلة عثمان وأنصارهم“۔ (البداية والنهاية ۲۳۲/۷)

۴۔ واقعہ تحکیم کے بعد جب یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے علاحدہ ہو گئے تو ان کے باطل نظریات کی بنا پر حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کے خلاف قتال کیا اور متعدد جنگی معارضے ہوئے، اور واقعہ نہروان میں تو بہت سے خوارج مارے گئے۔ ابن کثیر نے لکھا ہے:

”وأقبلت الخوارج يقولون: لا حكم إلا لله، الرواح الرواح إلى الجنة: فحملوا على الخيالة الذين قدمهم علي، ففرقوهم حتى أخذت طائفة من الخيالة إلى الميمنة، وأخرى إلى الميسرة، فاستقبلتهم الرماة بالنبل، فرموا وجوههم، وعطفت عليهم الخيالة من الميمنة والميسرة ونهض إليهم الرجال بالرماح والسيوف، فأناموا الخوارج، فصاروا صرعى تحت سنابك الخيول، وقُتِلَ أمراؤهم: عبد الله بن وهب، وحر قوص بن زهير، وشريح بن أوفى، وعبد الله بن سخبرة السلمي، قبحهم الله“۔ (البداية والنهاية ۲۸۸/۷۔ تاریخ خلیفہ بن خیاط، ص ۱۹۷)

امام بخاری اور امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے کہ جنگ نہروان میں قتل ہونے والے خوارج کے بارے میں بعض لوگوں کو شبہ ہوا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حدثنا بأقوام يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ثم لا يرجعون فيه أبداً حتى يرجع السهم على فؤقه، وإن آية ذلك أن فيهم رجلاً أسود مُجَدَّعَ اليد، إحدى يديه كشدي المرأة، لها حَلْمَةٌ كحلمة ثدي المرأة حوله سبع هُلبات“۔ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس شخص کو تلاش کیا جائے وہ انھی مقتولین میں ہوگا؛ چنانچہ جب اسے تلاش کیا گیا تو اسی حلیے کا ایک شخص دوسرے مقتولین کے نیچے دبا ہوا ملا، اس کے ملنے پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”اللَّهُ أكبر، صدق الله ورسوله“ اور دوسرے لوگوں نے بھی نعرہ تکبیر بلند کیا اور اس طرح لوگوں کے دل میں جو قتال سے متعلق اشتباہ تھا ختم ہو گیا۔

(صحيح البخاري، رقم: ۶۱۶۳، و ۶۹۳۳۔ مسند الحميدي، رقم: ۵۹۔ و مسند الإمام أحمد، رقم: ۶۷۲)

۵۔ جنگ نہروان کے بعد قبیلہ ناجیہ کے رئیس الحارث بن راشد خارجی نے علم بغاوت بلند کیا اور قبیلہ ناجیہ وغیرہ کے بہت سارے لوگ اس کے ساتھ ہو گئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے معقل بن قیس الرماحی کو ان کے مقابلے کے لیے بھیجا، انھوں نے بے شمار لوگوں کو قتل کیا اور پانچ سو کو قید کیا۔ ”خرج علي علي بعد النهروان رجل

یقال له: الحارث بن راشد الناجي...، وتبع الحارث هذا بشر كثير من قومه - بني ناجية وغيرهم - وتحيزوا ناحية، فبعث إليهم عليّ معقل بن قيس الرماحي في جيش كثيف فقتلهم معقل قتلاً ذريعاً وسبى من بني ناجية خمس مئة أهل بيت... وعن أبي الطفيل أن بني ناجية ارتدوا، فبعث إليهم معقل بن قيس فسباهم“. (البداية والنهاية ۳۰۸/۷)

۶- الحارث بن راشد کے بعد عدی بن حاتم (یہ مشہور صحابی عدی بن حاتم الطائی نہیں)، اشرس بن عوف الشیبانی، الاشہب بن بشر الجلیلی اور سعید بن نعدا کمیمی وغیرہ خوارج نے یکے بعد دیگرے حضرت علیؑ کے خلاف خروج کیا اور یہ سب اپنے ساتھیوں سمیت مارے گئے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: البداية والنهاية (۳۰۸/۷-۳۰۹) ۷- مشہور فتنہ باز اشتر نخعی کے بارے میں ابن کثیر نے لکھا ہے کہ وہ مصر کے راستے میں مرگیا، یا کسی نے اس کو زہر دے دیا۔ ”بعث عليّ على امرأة مصر الأشر النخعي، فسار إليها الأشر النخعي فلما بلغ القلزم شرب شربة من عسل فكان فيها حتفه“۔ (البداية والنهاية ۲۵۲/۷)

۸- کنانہ بن بشر کا نام بھی قاتلین میں ہے وہ عمرو بن العاصؓ کے مقابلے میں مارا گیا۔ ”فبعث عمر بن العاص إليه معاوية بن خديج فجاءه من ورائه، وأقبل إليه الشاميون حتى أحاطوا به من كل جانب، فترجل عند ذلك كنانة وهو يتلوا وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا الآية ثم قاتل حتى قتل“۔ (البداية والنهاية ۳۱۴/۷)

۹- بہت سے خوارج اور ان کے اکثر سرغنہ تو حضرت معاویہؓ کے خلیفہ بننے سے پہلے ہی مارے جا چکے تھے، جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کر لیا ہے؛ لیکن وہ سرے سے ختم نہ ہوئے تھے۔ جب حضرت معاویہؓ خلیفہ بنے تو سب سے پہلے آپ نے ان کی سرکوبی کی فکر کی؛ چنانچہ حضرت معاویہؓ سنہ ۴۱ ہجری میں عبداللہ بن ابی الحوساء خارجی کی سرکردگی میں خارجیوں کے ایک گروہ کی سرکوبی کے لیے خالد بن عرفطہ عذری کو اہل کوفہ کی ایک جماعت کے ساتھ روانہ کیا، انھوں نے خارجیوں کا مقابلہ کیا اور ان کا رئیس ابن ابی الحوساء مارا گیا۔ ”خرج عليه (أي: معاوية) عبدُ الله بن أبي الحوساء بالنخيلة، فبعث إليه معاويةُ خالدَ بن عرفطة العذري حليف بني زهرة في جمع من أهل الكوفة، فقتل ابن أبي الحوساء في جمادى سنة إحدى وأربعين“۔

(تاریخ خلیفہ بن خیاط، ص ۲۰۳)

۱۰- ابن ابی الحوساء کے بعد خارجیوں کے ایک دوسرے گروہ۔ جن کا رئیس حوثرہ بن ذراع تھا۔ کی سرکوبی کے لیے حضرت معاویہؓ نے عبداللہ بن عوف ابن احمر کو ایک ہزار کے لشکر کے ساتھ روانہ فرمایا اور حوثرہ بن ذراع مارا گیا۔ ”لما قُتِل ابن أبي الحوساء خرج حوثره بن ذراع، فسرع إليه معاويةُ عبدُ الله بن

عوف بن أحمر في ألف، فقتل حوثره“۔ (تاریخ خلیفہ بن خیاط، ص ۲۰۴)

۱۱- اسی طرح فروہ بن نوفل کی قیادت میں خارجیوں کی ایک جماعت کی سرکوبی کے لیے حضرت مغیرہ بن شعبہ ؓ نے جنھیں حضرت معاویہ ؓ نے کوفہ کا امیر بنایا تھا۔ حضرت شبث بن ربعی یا معقل بن قیس کو بھیجا اور فروہ بن نوفل قتل کیا گیا۔ ”إن فروة بن نوفل الأشجعي خرج على المغيرة بن شعبة بعد مسير معاوية (من الكوفة)، فوجه إليه المغيرة خيلا عليه شبث بن ربعي، ويقال: معقل بن قيس، فلقبه بشهريزور فقتله“۔ (الکامل لابن الأثر ۱۱/۳)

۱۲- شیب بن بجرہ خارجی جو حضرت علی ؓ کی شہادت میں بھی ابن ملجم کے ساتھ شریک تھا، اس کے مقابلے کے لیے حضرت مغیرہ ؓ نے خالد بن عرفطہ، یا معقل بن قیس کو بھیجا، چنانچہ وہ اپنے ساتھیوں سمیت مارا گیا۔ ”كان شيب مع ابن ملجم حين قتل علياً...، فبعث إليه المغيرة خيلا عليها خالد بن عرفطة، وقيل: معقل بن قيس، فاقتلوا، فقتل شيب وأصحابه“۔ (الکامل لابن الأثر ۱۱/۳)

۱۳- سنہ ۴۳ ہجری میں مستورد بن علقمہ خارجی کی سرکردگی میں بہت سے خوارج جمع ہوئے اور انھوں نے مستورد کو امیر المومنین قرار دیا اور اس کی بیعت کر لی۔ حضرت معاویہ ؓ کی طرف سے کوفہ کے امیر حضرت مغیرہ بن شعبہ ؓ نے معقل بن قیس کو ایک لشکر کے ساتھ ان کے مقابلے کے لیے بھیجا، ان لوگوں کا خوارج کے ساتھ شدید مقابلہ ہوا، آخر کار خوارج نے بری طرح شکست کھائی۔ ”وقد كانت في هذه السنة - أعني سنة ثلاث وأربعين - وقعة عظيمة بين الخوارج وجند الكوفة...“۔ (البدایة والنهاية ۲۴/۸) ابن کثیر نے اس واقعے کو بہت تفصیل سے لکھا ہے، اختصار کی خاطر ہم نے بس اتنی سی عبارت پر اکتفا کیا۔

۱۴- عمیر بن ضابی نے حضرت عثمان ؓ کی پہلی کوشہادت کے بعد توڑا تھا اس کو جیل میں حجاج بن یوسف نے قتل کرایا۔ ”وقد قتل الحجاج فيما بعد عمير بن ضابي هذا“۔ (البدایة والنهاية ۱۹۱/۷)

غرض قاتلین عثمان اور خوارج کے فتنہ پرور لوگوں میں سے کچھ تو حضرت عثمان ؓ کی شہادت کے وقت ہی حضرت عثمان ؓ کے بعض غلاموں کے ہاتھوں مارے گئے، اور بہت سے حضرت علی ؓ کے زمانہ خلافت میں قتل ہوئے، جو باقی رہ گئے تھے انھیں حضرت معاویہ ؓ کے زمانہ خلافت میں مختلف مواقع پر قتل کیا گیا اور ان کے ابھرتے سروں کو کچلا گیا، اور ان میں سے بچے کچھے عبد الملک بن مروان کے زمانے میں قتل کیے گئے۔ چند واقعات بطور نمونہ ذکر کر دیے گئے ہیں۔ تفصیل کے لیے تاریخ خلیفہ ابن خیاط، الکامل لابن الاثر اور البدایہ والنهاية میں سنہ ۴۱، اور اس کے بعد خوارج کے ساتھ پیش آنے والے واقعات ملاحظہ فرمائیں۔

عثمان النخعی لکھتے ہیں: ”نعم معاوية أرسل في قتل بعضهم، لكن بقي آخرون إلى زمن

الحجاج، یعنی إلى زمن عبد الملك بن مروان حتى قتل آخرهم“۔ (حقیقۃ من التاریخ، ص ۷۷)
حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے لکھا ہے: ”وقد أقسم بعض السلف بالله أنه ما مات أحد من قتلة
عثمان إلا مقتولا... وقال بعضهم: ما مات أحد منهم حتى جُنَّ“۔ (البداية والنهاية ۱۸۹/۷)

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان قتال میں حق پر کون تھے؟ حضرت علیؑ
یا حضرت معاویہؓ، یا وہ صحابہ جو قتال سے الگ رہے؟

اگر حق سے مراد یہ ہے کہ قتال میں کون حق پر تھا؟ تو احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قتال میں وہ صحابہ اقرب
الی الحق یا علی الحق تھے جو قتال سے اجتناب کئے ہوئے تھے۔ فتح الباری میں ہے: ”وقعد من القتال أكثر
الأکابر لما سمعوه من النصوص في الأمر بالقعود“۔ (فتح الباری ۵۰/۳)

وفي الصحيحين: ”ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من
الماشي، والماشي فيها خير من الساعي“۔ (صحيح البخاري، كتاب المناقب باب علامات النبوة،
رقم: ۳۶۰۱۔ ومسلم كتاب الفتن باب نزل الفتن كمواقع القطر، رقم: ۲۸۸۶)

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: ”وفي رواية ”أولى الطائفتين بالحق“، فالحديثان ينصّان على أن
عليّاً كان أقرب للحق من مخالفه في الجمل، وكذلك في صفين، ولكن لم يصب الحق
كله؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ”الأقرب إلى الحق“، ”الأولى بالحق“ لا أنه
على الحق كله، وليس هذا طعنا في علي رضي الله عنه، ولكن لبيان أن الذين امتنعوا عن
المشاركة في الفتنة هم الذين كانوا على الحق“۔ الخ۔ (حقیقۃ من التاریخ، ص ۹۵)

دوسری حدیث سے بھی قتال سے اجتناب کرنے والوں کی حقانیت ظاہر ہوتی ہے؛ قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم: ”يُهْلِكُ النَّاسَ هَذَا الْحَيُّ مِنْ قَرِيشٍ“۔ قالوا: فما تأمرنا؟ قال: ”لو أن
الناس اعتزلوهم“۔ اس کے بعد مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”هلاک أمتي على يدي
غِلْمة من قريش“ فقال مروان: غِلْمة؟ قال أبو هريرة: إن شئت أسميهم بني فلان، وبني
فلان۔ (صحيح البخاري، رقم: ۳۶۰۴، و ۳۶۰۵)

لوگوں کو قریش کا یہ قبیلہ ہلاک کرے گا، صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: کاش لوگ
ان سے الگ ہو جائیں۔ دوسری حدیث میں ہے کہ میری امت کی ہلاکت قریش کے نوجوانوں کے ہاتھ پر ہوگی۔
مروان نے کہا: نوجوان؟ حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا: اگر میں چاہوں تو ان کا نام لے لوں بنی فلان اور بنی فلان۔

شارحین اس روایت کو بنو امیہ کی مذمت پر محمول کرتے ہیں۔ میرے خیال میں بنو ہاشم اور بنو امیہ مراد ہیں۔ اور جن حضرات نے صرف بنو امیہ کہا وہ دو بنی فلان کے الفاظ کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتا۔ معنی یہ ہوں گے کہ بنو امیہ اور بنو ہاشم کی آپس کی چپقلش کے نتیجے میں امت کی بربادی ہوگی۔ اور اس بربادی پر مصلح الامۃ حضرت حسن ؓ نے نظر فرمائی اور حضرت معاویہ ؓ کے ساتھ صلح کا دسترخوان بچھا دیا اور امت محمدیہ اس خوان سے خوب متمتع ہوئی اور مسلمانوں کی فتوحات کا ستارہ پھر چمکا۔ فجزاه اللہ تعالیٰ عن جمیع الأمة۔

اکثر اکابر اور مصنفین حضرت علی ؓ کو برحق اور حضرت معاویہ ؓ کو مجتہد خطی کہتے ہیں؛ بلکہ صاحب ہدایہ نے ابواب القضاء میں حضرت معاویہ ؓ کو جائزین میں شمار کیا ہے، وہ کہتے ہیں: ”ثم يجوز التقليد من السلطان الجائر كما يجوز من العادل؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم تقلدوه من معاوية رضي الله عنه، والحق كان بيد علي رضي الله عنه“۔ جو رکام سے کم مطلب حق سے مائل ہونا ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ اپنے مکتوبات میں لفظ ”جائر“ کی تاویل کی ہے، اور پھر اس طرح کے الفاظ کے استعمال سے اجتناب کی تاکید کی ہے۔ آپ نے لکھا ہے:

”بعض فقہاء کی عبارتوں میں ”جور“ کا لفظ معاویہ ؓ کے حق میں واقع ہوا ہے اور کہا ہے کہ معاویہ ؓ جو کرنے والے امام تھے۔ تو اس جور جس کا انجام فسق و ضلالت ہے؛ تاکہ یہ قول بھی اہل سنت کے اقوال کے موافق ہو۔ دار نہ تھے، نہ کہ وہ جور جس کا انجام فسق و ضلالت ہے؛ تاکہ یہ قول بھی اہل سنت کے اقوال کے موافق ہو۔ استقامت والے لوگ ایسے الفاظ بولنے سے جن سے مقصود کے برخلاف وہم پیدا ہو، پرہیز کرتے ہیں، اور خطا سے زیادہ کہنا پسند نہیں کرتے۔ اور کس طرح جائز ہو سکتا ہے؛ جبکہ صحیح طور پر ثابت ہو چکا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حقوق اور مسلمانوں کے حقوق میں امام عادل تھے۔ اور حضرت مولانا جامی نے جو ”خطائے منکر“ کہا ہے، انھوں نے بھی زیادتی کی ہے۔ خطا پر جو کچھ زیادہ کریں خطا ہے۔ (مکتوبات امام ربانی ۱/۴۴۰-۴۴۱، مکتوب نمبر: ۲۵۱)

حضرت معاویہ ؓ کو خطی کہنے کے تین معانی:

حضرت معاویہ ؓ کو خطی کہنے کے تین معنی ہو سکتے ہیں: ۱۔ دعویٰ خلافت میں، ۲۔ قتال میں خطی تھے، ۳۔ حضرت عثمان ؓ کے انتقام لینے کی تعجیل اور جلد بازی میں۔

۱۔ اگر ہم پہلی شق لیں تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ حضرت معاویہ ؓ نے حضرت علی ؓ کے مقابل میں سنہ ۳۷ھ سے پہلے خلافت کا دعویٰ ہی نہیں کیا؛ بلکہ خود شیعوں کی کتابوں میں اس بات کی صراحت ہے کہ حضرت معاویہ ؓ خلافت نہیں چاہتے تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: ”وأما الخلافة فلسنا نطلبها“۔ (شرح

سلیم بن قیس ہلالی جسے شیعہ حضرت علیؑ کے مخصوص اصحاب میں سے شمار کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں: ”إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان وولد عثمان“. (کتاب سلیم بن قیس الہلالی ۱/۴۱۶) تاریخ دمشق (۱۳۲/۵۹)، البدایہ والنہایہ (۱۲۹/۸)، تاریخ الاسلام للذہبی (۳۰۱/۲) پر یہ بات منقول ہے کہ حضرت معاویہؓ خلافت نہیں چاہتے تھے اور حضرت علیؓ کو احق بالخلافت سمجھتے تھے۔

یاد رہے کہ حضرت علیؓ خلافت کے لیے وحی اور متعین نہیں تھے؛ لیکن احق تھے؛ اس لیے جب لوگ حضرت علیؓ کے پاس خلیفہ بنانے کے لیے آئے تو انھوں نے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی طرف رہنمائی فرمائی؛ لیکن جب ان دونوں نے انکار فرمایا تو اس کے بعد حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت ہوئی۔ الفتنة بین الصحابة لمحمد حسان میں صفحہ ۷۶ سے ۷۹ تک یہ بحث ملاحظہ کیجئے۔

۲- اور اگر حضرت معاویہؓ کو قتال میں خطیٰ اور حضرت علیؓ کو مخطیٰ سمجھتے ہیں، تو قتال میں ان صحابہ کا موقف صحیح تھا جو قتال سے الگ رہے۔ الفتنة بین الصحابة میں مذکور ہے: ”وكان قد اعتزل هذه الفتنة عدد من الصحابة اعتماداً منهم على أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى رأسهم سعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عمر، وسلمة بن الأكوع، وعمران بن حصين، وأسامة بن زيد، وسعيد بن العاص الأموي، وعبد الله بن عمرو بن العاص؛ فإنه خرج طاعة لأبيه وما قاتل، وصهيب الرومي، وأبو أيوب الأنصاري، وأبو بكر، وحذيفة، وأبو هريرة رضوان الله عليهم جميعاً“. (الفتنة بين الصحابة، ص ۲۲۹-۲۳۰)

جب حضرت طلحہؓ کے بارے میں آپؐ کا ارشاد ”شہید یمشی علی وجہ الأرض“ (سنن الترمذی، رقم: ۳۷۳۹) آیا ہے، اور حضرت زبیرؓ کے بارے میں خود حضرت علیؓ نے ”بَشْرُ قَاتِلِ ابْنِ صَفِيَّةٍ بِالنَّارِ“ (مسند أحمد، رقم: ۶۸۱) فرمایا ہے، تو حضرت علیؓ کے بالمقابل فریق قتال میں یقینی غلطی کا مرتکب قرار دینا مشکل ہے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قتال کی لائن کو چھوڑنے اور مصالحت کی راہ اپنانے پر حضرت حسنؓ کے بارے میں فرمایا: ”إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِتْنَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۲۷۰۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک قتال پر حضرت حسنؓ کی تعریف فرمائی اور حضرت علیؓ کی تعریف فریق مخالف کے مقابلے میں قتال پر نہیں فرمائی، ہاں خوارج کے مقابلے میں قتال میں حضرت علیؓ برحق تھے تو حضرت علیؓ کی تعریف فرمائی۔ کذافی حقہ من التاریخ، ص ۹۵۔ اور فتنوں کے زمانے میں بیٹھنے کو بہتر فرمایا ہے؛ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”القاعد فیہا خیر من القائم، والقائم فیہا خیر من الماشی، والماشی فیہا خیر من الساعی، فکسروا

قَسِيَكُمْ، وَقَطَّعُوا أَوْتَارَكُمْ، وَاضْرِبُوا سِوْفَكُمْ بِالْحِجَارَةِ، فَإِنْ دُخِلَ عَلَى أَحَدِكُمْ فَلْيَكُنْ كَخَيْرِ ابْنِي آدَمَ“۔ (آخرجه أحمد فی مسنده، رقم: ۱۷۹۳۰۔ وأبو داود فی الفتن والملاحم، رقم: ۴۲۵۹۔ وابن ماجہ فی کتاب الفتن، رقم: ۳۹۶۱۔ والترمذی فی کتاب الفتن، رقم: ۲۱۹۴)

ابوداؤد کی روایت میں ”الزم بیتک، وأملك عليك لسانک“ آیا ہے۔ (رقم: ۴۳۴۳) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ ”إِنَّ السَّعِيدَ لَمَنْ جُنِبَ الْفِتْنُ“ فرمایا۔ (سنن أبي داود، رقم: ۴۲۶۳)

سنن ابن ماجہ میں محدث یسہ بنت اُہبان سے مروی ہے: لَمَّا جَاءَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ هَاهُنَا الْبَصْرَةَ دَخَلَ عَلَى أَبِي فَقَالَ: يَا أَبَا مُسْلِمٍ أَلَا تُعَيِّنُنِي عَلَى هَوْلَاءِ الْقَوْمِ؟ قَالَ: بَلَى فِدَا جَارِيَةٍ لَهُ فَقَالَ: يَا جَارِيَةُ أَخْرِجِي سِيفِي، فَأَخْرَجَتْهُ فَسَلَّ مِنْهُ قَدْرَ شِبْرٍ، فَإِذَا هُوَ خَشَبٌ، فَقَالَ: إِنَّ خَلِيلِي وَابْنَ عَمِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَهْدَ إِلَيَّ إِذَا كَانَتِ الْفِتْنَةُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَأَتَّخِذْ سِيفًا مِنْ خَشَبٍ، فَإِنْ شِئْتَ خَرَجْتُ مَعَكَ، قَالَ: لَا حَاجَةَ لِي فِيكَ وَلَا فِي سِيفِكَ۔ (سنن ابن ماجہ، باب الثبوت في الفتنة، رقم: ۳۹۶۰)

اور صحیح بخاری، باب اثم من عاهد ثم غدر (رقم: ۳۱۸۱) میں حضرت سہل بن حنیف کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اے تحکیم اور صلح کے مخالفین! تم صلح پر راضی ہو جاؤ، اس میں خیر ہوگی، جیسے صلح حدیبیہ میں اللہ تعالیٰ نے خیر رکھی تھی۔

۳۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؑ کو محقق اور مخالفین کو مخطئین کہنے کی وجہ یہ ہو کہ حضرت علیؑ تاخیر قصاص

اور فی الحال خلافت کے استحکام کے حق میں تھے، جبکہ معاویہؓ جلدی انتقام کے قائل تھے، تقدیم اور تاخیر میں سے ایک کا حق ہونا اور دوسرے کا خطا ہونا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے؛ لیکن شاید حضرت علیؑ کو برحق کہنے کی وجوہات وہ ہوں جو خود حضرت علیؑ سے مروی ہیں، جب اکابر صحابہ حضرت علیؑ کی خدمت میں حضرت عثمانؓ کے قصاص لینے کے بارے میں حاضر ہوئے تو ان سے تین باتیں مروی ہیں: ایک یہ کہ قاتلین عثمان کو بہت سارے لوگوں اور قبائل کی مدد میسر ہے، اس لیے فی الحال قصاص یا انتقام لینا مشکل ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قصاص یا انتقام لینے سے ایسا فتنہ برپا ہو جائے گا جو پہلے فتنہ کے مقابلے میں سخت ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کے اولیا کسی متعین آدمی یا خاص جماعت پر دعویٰ کریں تو معاملہ آسان ہو جائے گا۔ (سیرت حضرت علیؑ مولانا محمد فاضل صاحب، ص ۲۳۱ بحوالہ کتب تاریخ) جبکہ فریق ثانی یہ کہہ رہا تھا کہ قاتلین کی تعداد مجہول ہے؛ لیکن ان کے سرغنہ اور سرکردہ افراد معلوم ہیں اور خلیفہ کے ساتھ ان کی موجودگی میں کبھی خلافت مستحکم نہیں ہو سکتی، وہ تو خلافت کے دشمن ہیں، خود حضرت علیؑ نے حضرت عثمانؓ کی شہادت کی وجہ خلافت عثمانی پر حسد قرار دیا۔

حضرت علیؑ کی تاخیر قصاص کی تشبیہ اس واقعے سے دی جاسکتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ سے اصنام کی صفائی کو فتح مکہ پر موقوف رکھا، اس سے پہلے نہیں کر سکتے تھے۔ واللہ اعلم۔

محمد بن سیرین فرماتے ہیں کہ جب فتنے نے پر پرزے نکالے تو صحابہ ہزاروں کی تعداد میں موجود تھے؛ لیکن ان میں سو؛ بلکہ تیس بھی جنگ میں شریک نہیں ہوئے۔

”وقال محمد بن سيرين: “هاجت الفتنة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة آلاف، فما حضر فيها مئة، بل لم يبلغوا ثلاثين“. (السنة لأبي بكر بن الخلال، رقم: ۷۲۸. وتاريخ المدينة لعمر بن شبة النميري، والبدایة والنهاية ۷/ ۲۷۰، فصل في وقعة صفين)

میرے خیال میں حق سے مراد خلافت ہے اور حضرت علیؑ بے شک اقرب یعنی احق بالخلافت تھے؛ صحیح بخاری کی حدیث: ”لا تقوم الساعة حتى تقتل فتان دعواهما واحدة“ (رقم: ۶۹۳۵) میں حضرت علیؑ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں جماعتوں کی طرف اشارہ ہے اور ”دعواهما واحدة“ کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اسلام کی سر بلندی یا دم عثمان کے قصاص لینے کے مدعی ہیں؛ لیکن ایک جلدی اور ایک دیر سے۔ یاد رہے کہ حق کبھی خلافت کے معنی میں آتا ہے، جیسے ایک حدیث کا مضمون ہے کہ خوارج کو وہ شخص قتل کرے گا جو ابی بالحق ہوگا، یعنی خلافت کا زیادہ حقدار ہوگا۔ ”تمرق مارقة عند فرقة من المسلمين يقتلها أولى الطائفتين بالحق“۔ (صحیح مسلم، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم: ۱۰۶۴) یعنی مسلمانوں کے اختلاف کے وقت ایک فرقہ نکلے گا جس کو وہ جماعت قتل کرے گی جو حق یعنی خلافت کی زیادہ حقدار ہے۔ اس سے حضرت علیؑ کی جماعت مراد ہے؛ چنانچہ خوارج نے اطاعت سے انکار کیا اور حضرت علیؑ نے جنگ نہروان میں انھیں قتل کیا۔

اور جیسے اس خواب میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیان ہوا اور حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اس کی تعبیر فرمائی اس میں مذکور ہے: ”وأما السبب الواصل من السماء إلى الأرض فالحق الذي أنت عليه...“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۷۰۴۶) یعنی آسمان سے زمین تک کی رسی کا مفہوم وہ امارت اسلامیہ ہے جو آپ کے پاس ہے آپ کے بعد ایک شخص یعنی ابو بکر اور ان کے بعد ایک شخص یعنی عمر اسے حاصل کریں گے۔ اس میں حق سے بظاہر خلافت مراد ہے۔

بعض حضرات جنگ صفین میں حضرت علیؑ کی جماعت کے برحق ہونے پر حضرت عمارؓ کی شرکت سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ”عمار أجاره الله من الشيطان“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۲۸۷) حضرت عمار کو اللہ تعالیٰ نے شیطان سے پناہ دی ہے۔

لیکن اس بات کی وضاحت ہم کر چکے ہیں کہ حضرت علیؑ خلافت کے سب سے زیادہ لائق تھے؛ ہاں قتال اور لڑائیوں میں وہ صحابہ برحق تھے جو قتال سے علاحدہ رہے۔ حضرت عمار قتال میں شریک ہونے کی وجہ سے

جواب: دوسری روایات کے ساتھ تطبیق کی خاطر اس روایت میں تاویل کی گئی ہے کہ خلافت علی منہاج النبوة ۳۰ سال ہوگی؛ چنانچہ سنن ابی داود میں حضرت سفینہ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله الملك أو ملكه من يشاء“۔ (سنن ابی داود، باب فی الخلفاء، رقم: ۴۶۴۶) یعنی تیس سال بعد وہ خلافت نہیں ہوگی جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بتلائی ہوئی ہدایات اور عملی طریقے کے موافق ہو، اور یہ تیس برس حضرت حسن ؓ کی مدت خلافت پر مکمل ہو جاتے ہیں۔ حضرت حسن ؓ کی خلافت حضرت علی ؓ کی خلافت کی تکمیل تھی۔

علاوہ ازیں بعض علما نے ترمذی کی سند میں حشر بن نباتہ اور سعید بن جہمان پر کلام کیا اور یہ بھی کہا کہ یہ صحیح احادیث کے خلاف ہے، جیسے ”کانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي بعدي وسيكون بعدي خلفاء فيكثرون“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۴۵۵) اسی طرح بارہ خلفاء والی روایت کے بھی خلاف ہے۔

حشر بن نباتہ کے بارے میں میزان الاعتدال میں ہے: ”قال أبو حاتم: صالح الحديث لا يحتج به. وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال مرة: ليس به بأس. وذكره ابن عدي في كامله وسرد له عدة أحاديث مناكير وغرائب. وقال البخاري: لا يتابع في حديثه - يعني وضعهم الحجة في أساس مسجده وقال: هؤلاء الخلفاء بعدي“۔ (میزان الاعتدال ۵۵۱/۱) سعید بن جہمان کے بارے میں تہذیب الکمال میں حافظ مزنی لکھتے ہیں: ”وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال ابن معين: يروي عن سفينة أحاديث لا يرويه غيره، وأرجو أنه لا بأس به“۔ (تہذیب الکمال ۳۷۷/۱۰)

لیکن بعض حضرات حدیث کی تصحیح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان دونوں راویوں کی بعض ناقدین نے توثیق کی ہے؛ چنانچہ شیخ بشار عواد اور شعیب الرنوط نے ”تحریر تقریب التہذیب“ میں متعدد محدثین سے ان دونوں راویوں کی توثیق نقل کی ہے۔

خلافت کاملہ اور عالیہ علی منہاج النبوة حضرت علی اور حسن رضی اللہ عنہما پر ختم ہوئی۔ اس کے بعد خلافت عادلہ آئی جس کی تفصیل آرہی ہے۔

حضرت ابو بکر صدیق ؓ کی خلافت کی مدت: ۲ سال ۳ مہینے

حضرت عمر ؓ کی خلافت کی مدت: ۱۰ سال ۶ مہینے

حضرت عثمان ؓ کی خلافت کی مدت: ۱۲ سال

حضرت علیؓ کی خلافت کی مدت : ۴ سال ۹ مہینے
 حضرت حسنؓ کی خلافت کی مدت : ۶ مہینے
 مجموعی مدت : ۳۰ سال کامل ہوئے۔

یعنی خلفائے راشدین کی خلافت تیس سال ہے، جس میں حضرت حسنؓ کی خلافت، خلافت علیؓ منہاج النبوة کی تکمیل اور تمتہ ہے۔ (۱)

خلفائے راشدین سابقین اولین میں سے ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾. (التوبة: ۱۰۰)

لفظ ”تحتها الأنهار“ میں من تحتها الأنهار سے زیادہ مبالغہ ہے۔ یعنی نہروں پر ان کے بنگلے اور محلات ہوں گے۔

حدیث ”الخلافة في أمتي ثلاثون سنة“ کے علاوہ دوسری احادیث بھی اس باب میں وارد ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں: ”كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون“۔ (صحیح البخاری، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: ۳۴۵۵)۔

امام مسلم رحمہ اللہ حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں: ”لا يزال هذا الدين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفة“۔ (صحیح مسلم، باب الناس تبع لقريش، والخلافة في قريش، رقم: ۱۸۲۱)

اس حدیث میں بارہ خلفا کی خلافت کو کامیاب خلافت قرار دیا گیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کسی نے سوال کیا: ”یا ابن مسعود! هل حدثكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة؟ قال: نعم، كعدة نقباء بني إسرائيل“۔ (مسند أحمد، رقم: ۳۸۵۹)۔ وفي رواية

(۱) امام نوویؒ فرماتے ہیں: ”قال القاضي: قد توجه هنا سؤالان، أحدهما: أنه قد جاء في الحديث الآخر ”الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً“ وهذا مخالف لحديث ”اثني عشر خليفة“ فإنه لم يكن في ثلاثين سنة إلا الخلفاء الراشدون الأربعة والأشهر التي بوع فيها الحسن بن علي، قال: والجواب عن هذا أن المراد في حديث ”الخلافة ثلاثون سنة“ خلافة النبوة، وقد جاء مفسراً في بعض الروايات ”خلافة النبوة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكاً“، ولم يشترط هذا في الاثني عشر“۔ (شرح النووي على مسلم ۲۰۱/۱۲)۔ وانظر أيضاً: فتح الباري ۲۱۲/۱۳

أقول: الخلافة على منہاج النبوة هي التي تكون على طريق النبي والخلفاء الأربعة تماماً حيث كانوا يكتفون في معاشهم على الكفاف، ولم يكن لهم حرس ولا بوابون، ولم يفوضوا الخلافة إلى أبنائهم، ومعاوية رضي الله عنه كان مكثفياً على الكفاف، لكن كانت درجته نازلة عن السابقين۔

آخر (رقم: ۳۷۸۱): ”فقال: اثني عشر، كعدة نقيب بني إسرائيل“

خلافت کی تین قسمیں:

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ”ازالۃ الخفاء“ میں، اور ان کی اتباع میں مولانا عبدالشکور لکھنوی، مولانا ظفر احمد عثمانی اور دیگر حضرات نے خلافت کی تین قسمیں بیان فرمائی ہیں۔ میں ان تینوں اقسام کا خلاصہ بعض لفظی تبدیلیوں کے ساتھ پیش کرتا ہوں؛ تاکہ قارئین حضرات خلافت کے درجات کو ذہن نشین فرمائیں:

۱- خلافت راشدہ خاصہ، یا کاملہ:

یہ خلافت حضرت ابوبکر ؓ سے شروع ہو کر حضرت عثمان ؓ کی خلافت کے اختتام پر ختم ہو جاتی ہے۔ اس خلافت کاملہ کی طرف احادیث میں اشارات موجود ہیں۔ حضرت ابوبکر ؓ سے مروی ہے: ”إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ذَاتَ يَوْمٍ: مَنْ رَأَى مِنْكَ رُؤْيَا؟ فَقَالَ رَجُلٌ: أَنَا رَأَيْتُ كَأَنَّ مِيزَانًا نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ فَوُزِنْتُ أَنْتَ وَأَبُو بَكْرٍ فَرَجَحْتَ أَنْتَ بِأَبِي بَكْرٍ، وَوُزِنَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَرَجَحَ أَبُو بَكْرٍ، وَوُزِنَ عُمَرُ وَعُثْمَانُ فَرَجَحَ عُمَرُ، ثُمَّ رُفِعَ الْمِيزَانُ، فَرَأَيْنَا الْكَرَاهِيَةَ فِي وَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“۔ هذا حديث حسن . (سنن الترمذي، أبواب تعبير الرؤيا، رقم: ۲۲۸۷)

دکتر بشار نے تعلیق میں لکھا ہے: أخرجه أبو داود (۴۶۳۴)، والنسائي في فضائل الصحابة (۳۳). وانظر تحفة الأشراف ۹/ ۴ (۱۱۶۶۲)، والمسند الجامع ۵۸۸/ ۱۵ (۱۱۹۷۰). وأخرجه أحمد (۴/ ۵ و ۵۰)، وأبو داود (۴۶۳۵)، والطحاوي في مشكل الآثار (۳۳۴۸) من طريق عبد الرحمن بن أبو بكرة عن أبيه. وانظر المسند الجامع ۵۸۷/ ۱۵-۵۸۸ (۱۱۹۶۹).

ایک شخص نے اپنا خواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا: جیسے ایک ترازو اتاری گئی جس کے ایک پلڑے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے میں حضرت ابوبکر ؓ تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وزن بھاری ہوا، پھر ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کو تو لا گیا تو ابوبکر ؓ بھاری ہو گئے، پھر عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما کو تو لا گیا تو حضرت عمر ؓ بھاری ہو گئے، پھر ترازو اٹھالی گئی۔ پس ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے پر غم اور پریشانی کے آثار دیکھے۔

پریشانی کا سبب شاید یہ ہوگا کہ میزان معیار ہوتا ہے، یعنی خلافت کا جو معیار حضرت عثمان ؓ کے زمانے تک ہوگا بعد میں وہ معیار نہیں رہے گا اور خلافت خاصہ ختم ہو جائے گی اور باطل کے مٹانے کی جگہ مسلمان آپس

میں دست و گریباں ہوں گے اور کچھ مدت کے لیے اسلامی فتوحات کا سلسلہ بھی رک جائے گا۔ یہ وہی خلافت ہے جس کو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ خلافت خاصہ کہتے ہیں۔ اور دوسری حدیث سے بھی اس خلافت خاصہ کا ملکہ کی تائید ہوتی ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ”كُنَّا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا نَعْدِلُ بِأَبِي بَكْرٍ أَحَدًا، ثُمَّ عُمَرُ، ثُمَّ عُثْمَانُ، ثُمَّ نَتْرُكُ أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا نَفْاضِلَ بَيْنَهُمْ“۔ (صحیح البخاری، باب مناقب عثمان، رقم: ۳۶۹۷)

اور ابن ابی عاصم نے ”السنة“ (۱۹۶) میں سند صحیح کے ساتھ یہ اضافہ بھی روایت کیا ہے: ”فيلسف ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره“۔

شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت مسلم ہے؛ لیکن ان تین حضرات کی شان شروع ہی سے نزالی تھی جس کا ظہور بعد میں خلافت راشدہ خاصہ کی صورت میں ہوا۔

۲- خلافت راشدہ عامہ یا عالیہ:

حضرت علی رضی اللہ عنہ خلفائے ثلاثہ کے بعد خلافت کے لائق تھے۔ وہ مہاجرین اولین میں سے تھے۔ اسلام کے ابتدائی زمانے میں صعوبتیں اور تکلیفیں برداشت کی تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دامادی کے شرف کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سایہ شفقت میں پلے تھے۔ سیرت کی کتابوں میں مرقوم ہے کہ ہجرت کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بستر پر آرام کیا اور امانتوں کی واپسی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سپرد فرمائی۔ غزوات میں شرکت فرمائی اور خیر کے آخری قلعہ قنوس کی فتح کی بشارت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سنائی کہ وہ فتح حاصل کریں گے۔ بیعت رضوان میں شامل رہے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرح کاتب وحی ہونے کا شرف ان کو حاصل رہا۔ عشرہ مبشرہ میں شامل تھے۔ سنہ ۹ ہجری میں ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ امیر الحج تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اعلان حق پر مامور تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض وفات میں تیمارداری کا شرف حاصل رہا ہے۔ غسل نبوی میں شامل تھے۔ تفصیل سیرۃ علی المرتضیٰ لمولانا محمد نافع (ص ۴۱۹-۴۲۰) میں دیکھ لیں۔

آیت تمکین کے پیش نظر حضرت علی رضی اللہ عنہ خلفائے راشدین میں شامل ہیں؛ کیونکہ آیت تمکین میں مہاجرین خلفاء کے ساتھ دین کی تمکین کا وعدہ ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ مہاجر تھے: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صُلُواتُ وَمَسْجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿الحج: ۴۰-۴۱﴾

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾. (النور: ۵۵)

اسی لیے حضرت علیؑ کی خلافت خلافتِ راشدہ عالیہ ہے، ان کے عہد خلافت میں اگرچہ فتوحات کا سلسلہ رک گیا تھا؛ لیکن خوارج کی سرکوبی اور سنہ ۴۰ ہجری میں حضرت معاویہؓ کے ساتھ مصالحت میں یہ امور مذکور تھے: ملک عراق اور اس کے ملکیات حضرت علیؑ کے پاس رہیں گے، ملک شام اور اس کے ملکیات حضرت معاویہؓ کے پاس رہیں گے۔ کوئی بھی فریق دوسرے پر فوج کشی نہیں کرے گا اور قتال سے گریز کریگا۔ ابن عباسؓ اس مصالحت کے گواہوں میں شامل تھے۔ (سیرت علی المرتضیٰ بحوالہ کتب تاریخ، ص ۴۱۲)

اس کے بعد حضرت حسنؓ کی خلافت حضرت علیؑ کی خلافت کا متمم تھی؛ بلکہ ابراہیم علی شعوٹ نے ایک حوالہ نقل کیا ہے کہ حضرت علیؑ نے اپنے بعد حضرت حسنؓ کو خلیفہ مقرر کیا تھا اور حضرت حسنؓ نے خلافت حضرت معاویہؓ کے حوالے فرما کر وہ قابلِ قدر کارنامہ انجام دیا جس کے بعد امت ایک مرکز پر متفق ہوگئی اور فتوحات کا نورانی دور شروع ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مصالحت کی بلند الفاظ میں تعریف فرمائی؛ قال: ”إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۲۷۰۴)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں فریق کو عظیم الشان اور اللہ تعالیٰ کا کامل تابعدار فرمایا۔ ”مسلمین“ کامل تابعدار کے معنی میں ہے، جیسے: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. (البقرة: ۱۳۱) جب ابراہیم علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تابعدار بنو، انھوں نے کہا: میں رب العالمین کا تابعدار ہوں۔ خوارج کا قتل اور ان میں اس شخص کا قتل جس کی پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، حضرت علیؑ کا کارنامہ ہے۔ جب ذوالخویرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم پر اعتراض کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی، پھر ابوسعید فرماتے ہیں: ”فأشهد أنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأشهد أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاتلهم وأنا معه، فأمر بذلك الرجل، فالتمس، فوجد، فأتي به، حتى نظرت إليه على نعت النبي صلى الله عليه وسلم الذي نعت“۔ (رواه مسلم، رقم: ۱۰۶۴)

۳۔ خلافت عادلہ:

حضرت معاویہؓ کی خلافت عدل و انصاف اور تقویٰ و خوفِ الہی پر مبنی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے وحی کی کتابت اور مراسلات اور ان کے جوابات کا کام حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سپرد فرمایا۔

سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا بَعْدَ عِثْمَانَ أَقْضَى بِحَقِّ مَنْ صَاحَبَ هَذَا

الباب یعنی معاویہ۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۵۹/۱۶۱)

ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَحَقَّ بِالْمَلِكِ مِنْ مُعَاوِيَةَ“۔ (أنساب الأشراف

للبلاذری ۵/۴۸)

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت اجماع صحابہ کی بنا پر برحق اور درست ہے؛ البتہ آپ کی خلافت سابق خلفا کی خلافت سے کم درجے کی ہے۔ آپ نے مرور زمانہ کی وجہ سے لوگوں کی ہمتوں میں تصور آنے کے باعث مباحات میں توسع اختیار کیا؛ جبکہ سابق خلفا نے ان امور سے بھی اجتناب برتا ہے۔ اور فرق مراتب کوئی فتح یا قابل مذمت چیز نہیں، مراتب کا فرق تو ملائکہ اور انبیاء میں بھی پایا جاتا ہے۔ ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾۔ (البقرة: ۲۵۳)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت، خلافت تھی یا ملوکیت؟:

خلافت اس حکومت کو کہتے ہیں جس کی بنیاد کتاب و سنت پر ہو۔ اور ملوکیت اس حکومت کو کہتے ہیں جس میں قانون سازی کا حق سربراہ حکومت یا قوم کے نمائندوں کو ہو اور اس میں شاہانہ کردار ہو۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے خلافت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: خلافت وہ ریاست عامہ ہوتی ہے جو دینی علوم کو رائج کرنے، ارکان اسلام کو قائم رکھنے، جہاد اور اس کے متعلقات یعنی لشکروں کی ترتیب اور مجاہدین کو وظائف دینے، مال غنیمت تقسیم کرنے، قاضیوں کو مقرر کرنے، سزائے جرم کے اجرا اور مظالم کے دور کرنے میں، نیز اچھے کاموں کا حکم دینے اور برائیوں سے روکنے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کی حیثیت سے ان امور کو انجام دے۔ (ازالۃ الخفاء، ۱/۱۳)

اس تعریف کی رو سے خلافت بنی امیہ اور خلافت بنی عباس بھی علی فرق المراتب یہ سب خلافتیں ہی ہیں، ان کا دستور اور آئین اسلامی تھا اور ان میں اسلامی قانون ہی رائج رہا؛ اگرچہ بعض ادوار میں اس قانون کی ترویج میں کمزوری پائی جاتی رہی۔ تاریخی ادوار کے اعتبار سے دلیمی، تاتاری، مغل وغیرہ بادشاہ مختلف ممالک پر جب حکمران ہوئے تو اس وقت سے خلافت سے ہٹ کر ملوکیت مسلمانوں میں درآمد ہوئی۔ دلیمی اور آل بویہ تو شیعہ اور رافضی تھے، انھوں نے دیدہ دانستہ اسلامی آئین و ضوابط کو بدل ڈالا۔ تاتاری، مغل وغیرہ ذاتی طور پر تو مسلمان ہو گئے اور ان کی سلطنتیں قائم تھیں؛ لیکن انھوں نے اسلامی آئین کی ترویج نہیں کی؛ بلکہ انھوں نے اپنی سابق حکومتوں کے دستور جو چلے آ رہے تھے ان ہی کو قائم رکھا۔ اس طرح خلافت متروک ہو کر ملوکیت نے رونمائی کی

اور ایک مدت کے بعد شہنشاہیت کی یہ صورتیں سامنے آئیں۔ تفصیل کے لیے سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع ملاحظہ فرمائیں۔

ہاں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں رومیوں کو مرعوب کرنے اور جاسوسوں سے حفاظت کی خاطر کچھ شاہانہ کرفور کی جلوہ نمائی ہوئی جس کا ذکر ہم نے دوسری جگہ اشکالات کے جوابات میں کر دیا ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں بعض روایات:
بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں۔ یہ بات درست نہیں، چند روایات یہ ہیں:

۱- عن عبد الرحمن بن أبي عميرة وكان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاوية: "اللهم اجعله هاديًا مهديًا واهد به". (سنن الترمذي، باب مناقب معاوية بن أبي سفيان، رقم: ۳۸۴۲) ابوحاتم رازی نے کہا کہ عبد الرحمن نے یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی؛ لیکن شیخ وکتور بشار نے اس حدیث کی تیعین میں لکھا ہے: "لكن البخاري ساق هذا الحديث في تاريخه الكبير، وقد صرح فيه عبد الرحمن بالسماح".

۲- صحیح بخاری میں ہے: "أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا". (رقم: ۲۹۲۴)
میری امت کا پہلا لشکر جو بحری جہاد کرے گا اس نے اپنے لیے جنت کو واجب کر لیا۔ یہ حدیث صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب ما قيل في قتال الروم میں ہے۔

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر دونوں نے اس حدیث کے ذیل میں لکھا ہے: "قال المهلب: في هذا الحديث منقبة لمعاوية؛ لأنه أول من غزا البحر". (فتح الباري ۶/۱۰۲، عمدة القاري ۱۴/۲۹۳)

۳- عبد الرحمن بن أبي عميرة سے دوسری حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: "اللهم علمه الكتاب والحساب وقه العذاب". (مجمع الزوائد ۹/۵۹۴) امام ذہبی نے تاریخ اسلام میں لکھا ہے: "هذا الحديث رواه ثقات؛ لكن اختلفوا في صحة عبد الرحمن، والأظهر أنه صحابي". (۳۰۹/۲)

۴- عریاض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللهم علم معاوية الكتاب والحساب وقه العذاب". (مسند أحمد، رقم: ۱۷۵۲، صحيح ابن خزيمة، رقم: ۱۹۳۸، صحيح ابن حبان، رقم: ۷۲۱)

۵- عن ابن عباس عن معاوية قال: "قَصْرْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

بِمَشْقَصٍ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۱۷۳۰)

مذکورہ روایت کے بارے میں عطاء (شاگرد ابن عباس) نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا کہ یہ روایت صرف حضرت معاویہ سے مروی ہے، تو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ”ماکان معاویۃ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متھما“۔ (مسند أحمد، رقم: ۱۶۹۳۸، وهو حدیث صحیح)

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے انھیں فقیہ فرمایا؛

۶- قیل لابن عباس: هل لك في أمير المؤمنين معاوية، فإنه ما أوتر إلا بواحدة؟ قال:

”أصاب، إنه فقيه“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۷۶۵)

اور بعض کتب حدیث میں یہ الفاظ ہیں: ”أصاب أي بني! ليس منا أحد أعلم من معاوية“۔ (مصنف

عبد الرزاق، رقم: ۴۶۴۱۔ السنن الكبرى للبيهقي ۲۶/۳۔ معرفة السنن والآثار ۲۳۲/۴۔ مسند الشافعي، رقم: ۳۹۴)

۷- عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت: لما كان يوم أم حبيبة من النبي صلى الله عليه وسلم، دق الباب دقاً، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: انظروا من هذا؟ قالوا: معاوية. فقال: انذنوا له. ودخل وعلى أذنه قلم له يخط به، فقال: ما هذا القلم على أذنك يا معاوية؟ قال: أعددت له ولرسوله. قال: جزاك الله عن نبيك خيراً، والله ما استكتبتك إلا بوحى من الله عز وجل، وما أفعل من صغيرة ولا كبيرة إلا بوحى من الله عز وجل، كيف بك لو قد قمصك الله قميصاً؟ يعني الخلافة، فقامت أم حبيبة وجلست بين يديه، فقالت: يا رسول الله! وإن الله مقمص أخى قميصاً؟ قال: نعم، ولكن فيه هنات وهنات وهنات. فقالت: يا رسول الله فادع له، فقال: اللهم اهده بالهدى، وجنبه الردى، واغفر له في الآخرة والأولى“۔ (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۱۸۳۸۔ في إسناده السري بن عاصم، وهو ضعيف. وكذا في مجمع الزوائد ۳۵۶/۹)

وعن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص: ”أن معاوية أخذ الإداة بعد أبي هريرة يتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم بها، واشتكى أبو هريرة، فبينما هو يوضئ رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع رأسه إليه مرة أو مرتين وهو يتوضأ، فقال: ”يا معاوية! إن وُلِّيتَ أمراً فاتق الله واعدل“۔ قال: فما زلت أظن أني مبتلى بعمل لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ابتليت“۔ (مسند أحمد، رقم: ۱۶۹۳۳۔ ومسند أبي يعلى، رقم: ۷۳۸۰۔ ولفظه: ”حتى وُلِّيتُ“۔ قال الهيثمي في مجمع الزوائد ۱۸۶/۵): رواه أحمد وهو مرسل ورجاله رجال الصحيح. ورواه أبو يعلى عن سعيد عن معاوية فوصله،

ورجاله رجال الصَّحیح“.

وعن عبد الملك بن عمير قال معاوية: ما زلت أطمع في الخلافة منذ قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ”يا معاوية، إِنْ مَلَكَتْ فَأَحْسِنُ“ . (مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الأمراء، رقم: ۳۱۳۵۸. والمعجم الكبير للطبراني، رقم: ۱۶۲۱۲. دلائل النبوة للبيهقي ۶/ ۴۴۶. وقال: لهذا الحديث شواهد)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں حکومت چلانے کی اہلیت اور آپ کے عہد زریں کی فتوحات: ابن کثیر نے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے خطبہ دیا اور یہ کہا کہ ابن عمر اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص مجھ سے بہتر ہیں؛ لیکن امید ہے کہ میں حکومت چلانے میں عوام کے لیے سب سے زیادہ مفید ہوں اور دشمن پر ضرب لگانے میں سب سے ماہر ہوں اور نفع پہنچانے میں سب سے اچھا ہوں۔ (أباطیل یجب أن تمحی من التاريخ، ص ۲۱۷). اللہ تعالیٰ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے فتوحات اسلامیہ اور اسلامی شریعت نافذ کرنے کے سلسلے میں بہت کام لیا، خراسان، ترکستان، بھجستان، طبرستان، سمرقند و بخاری وغیرہ کی فتوحات ان کے عہد زریں میں ہوئیں، یورپ میں روڈس قلعہ فتح اور دیگر قلعوں کی فتوحات ہوئیں۔ بلاد افریقہ کی فتوحات، قیروان، جلولاء، فتح قرطاجنہ جو افریقہ میں واقع ہے انھیں کے عہد زریں کی مرہون منت ہے۔

علامہ ذہبی فرماتے ہیں: ”ثم بعد الأربعين صار ملك الدنيا تحت حكمه من حدود بخارى إلى قيروان من المغرب، ومن أقصى اليمن إلى حدود قسطنطينية، وذلك إقليم الحجاز، واليمن، والشام، ومصر، والمغرب، والعراق، والجزيرة، وإرمينية، والروم، وفارس، وخراسان، والجبال، وما وراء النهر“ . (دول الإسلام ۱/ ۵۳)

انھوں نے نہروں اور چشموں کا انتظام کرایا۔ اتباع سنت، امر بالمعروف، نہی عن المنکر ان کا مشن تھا۔ ان امور کی تفصیلات کے لیے سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع صاحب کا مطالعہ کیجئے۔

بعض روایات سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امارت کے ظالمانہ ملوکیت ہونے پر استدلال اور اس کے جوابات:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں برسرِ منبر یہ الزام دُہرایا جا رہا ہے کہ خلافت ختم ہونے کے بعد وہ ظالمانہ ملوکیت کے بانی ہیں اور ”الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم يكون ملكاً“ اور اس کے ساتھ عضوً کا لفظ بھی لگایا جا رہا ہے اور عضو کے معنی کاٹنے والی ظالمانہ حکومت کے کئے جاتے ہیں اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو اس کا اولین مصداق قرار دیا جاتا ہے۔

جواب:

(۱) اس حدیث پر دوسری جگہ بحث گزر چکی ہے، تاہم فائدہ کی تکمیل کے لیے یہاں بھی کچھ مختصر معروضات پیش کئے جاتے ہیں:

۱- یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ”الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم تكون ملكا“۔ مسند أحمد، رقم: ۲۱۹۱۹۔ سنن الترمذی، رقم: ۲۲۲۶۔ سنن أبي داود، رقم: ۴۶۴۶۔ السنن الكبرى للنسائي، رقم: ۸۰۹۹۔ صحيح ابن حبان، رقم: ۶۹۴۳۔ دلائل النبوة للبيهقي ۳/۱۶ وغیرہ میں موجود ہے۔ ان سب کی اسانید میں سعید بن جہمان ہے، جس کی بعض نے توثیق کی ہے؛ لیکن بہت سارے ناقدین رجال نے اس کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے: ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعديل میں ”شیخ یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ“ لکھا ہے۔ المغنی فی الضعفاء للذہبی میں ”شیخ لا یحتج بہ“ لکھا ہے۔ امام بخاری نے ”وفی حدیثہ عجائب“ لکھا ہے۔ تہذیب التہذیب میں یحییٰ بن معین نے ”روی عن سفینة أحادیث لا یرویہا غیرہ“ لکھا ہے۔ اور ساجی نے کہا ہے: ”لا یتابع علی حدیثہ“۔

۲- اس مشکوک روایت میں خلافت کو ۳۰ سال کے اندر محدود کیا گیا؛ جبکہ صحیح روایات میں خلفاء کی کثرت کو بیان کیا گیا ہے؛ ”كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي بعدی، وسيكون خلفاء فيكثرون“۔ (صحيح البخاري، رقم: ۳۴۵۵۔ صحيح مسلم، رقم: ۱۸۴۲)

وعن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”لا يزال الإسلام عزيزا إلى اثني عشر خليفة“۔ (صحيح مسلم، رقم: ۱۸۲۱)

وعن جابر عن سمرة قال: انطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعي أبي فسمعتہ يقول: ”لا يزال هذا الدين عزيزا منيعا إلى اثني عشر خليفة“۔ فقال كلمة صمّنيها الناس، فقلت لأبي: ما ذا قال؟ قال: ”كلهم من قريش“۔ (صحيح مسلم، رقم: ۱۸۲۱)

۳- اس روایت کی وجہ سے بعض لوگ ملوکیت کو فتنہ قرار دیتے ہیں؛ جبکہ بادشاہی اچھی بھی ہوتی ہے؛ قرآن کریم میں ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾۔ (البقرة: ۲۴۷) اللہ تعالیٰ نے طالوت کو آپ کا بادشاہ مقرر کر کے بھیجا۔ دوسری جگہ ملوکیت کو نعمت قرار دیا: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُوْتِ أَحَدًا مِّنَ

الْعَالَمِينَ﴾. (المائدة: ۲۰) داود علیہ السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ بطور احسان فرماتے ہیں: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ الْمَلِكَ وَالْحَكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾. (البقرة: ۲۵۱) اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں سلیمان علیہ السلام کی حکومت کو ملوکیت قرار دیا ہے: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَنَ﴾. (البقرة: ۱۰۲)

۴- اس حدیث میں ملوکیت (یہ لفظ مولانا مودودی صاحب کی ایجاد ہے) کو بعض لوگ ناقص اور قبیح قرار دیتے ہیں؛ جبکہ دوسری صحیح حدیث میں اس کو رحمت قرار دیا گیا: ”حدثنا أحمد بن نصر العسكري حدثنا سعيد بن حفص النفيلي حدثنا موسى بن أعين عن ابن شهاب (والصحيح أبو شهاب موسى بن نافع الأسدي) عن فطر بن خليفة عن مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”أول هذا الأمر نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكون إمارة ورحمة، ثم يتكادمون عليه تكادم الحمر“. (رواه الطبراني في المعجم الكبير، رقم: ۱۱۳۸. وقال الهيثمي: رجاله ثقات).

اس روایت میں خلافت کے بعد امارت کو رحمت فرمایا گیا؛ اس لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امارت تو رحمت کا خزانہ بن جائے گی۔

۵- اس روایت میں سعید بن جہمان کے یہ اضافے بھی شامل ہیں: ”قال سعيد بن جهمان: قلت لسفيينة: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك“. (سنن الترمذي، رقم: ۲۲۲۶) اور مصنف ابن ابی شیبہ میں یہ اضافہ بھی ہے: ”وأول الملوك معاوية“. (المصنف لابن أبي شيبه، رقم: ۳۷۱۵۷)

آپ اندازہ لگائیں کہ یہ الفاظ سعید بن جہمان کے عجائب و غرائب نہیں تو اور کیا ہیں؟! جبکہ سنن ابی داود (رقم: ۴۶۴۶) اور بیہقی کی دلائل النبوة (۳۴۱/۶) میں ہے: ”قال سعيد، قلت لسفيينة: إن هؤلاء يزعمون أن علياً لم يكن بخليفة، قال: كذبت أستاذ بني الزرقاء، يعني بني مروان“.

اور مسند الرویانی (رقم: ۶۶۶) میں ہے: ”فقلت: لا يعدون سني علي، فقال: كذبت أستاذ بني الزرقاء“.

اور لا لکائی کی شرح اصول اعتقاد اہل السنۃ (رقم: ۲۶۵۵) کی روایت میں ہے: ”إن بعض الناس لا يعدون سني علي. قال: كذبت أستاذ بني الزرقاء“.

ان روایات میں ابو داود، بیہقی، رویانی اور لا لکائی کی روایات کا مطلب یہ ہے کہ بنو امیہ میں سے جو لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ماہ و سال کو خلافت حقہ سے نکالتے ہیں اور اس کی جگہ بنو امیہ کی خلافت کو برحق سمجھتے

ہیں، اس بات کے بارے میں یہ کہنا مناسب ہے کہ یہ بات ان کے منہ سے نہیں؛ بلکہ ان کے مقصد سے نکلی، یعنی بے محل اور بے جا ہے۔

لیکن ترمذی اور مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں جو بات مذکور ہے کہ بنو امیہ کہتے ہیں کہ خلافت ہمارے اندر ہے اور حضرت سفینہ نے کہا کہ ”نبلی آنکھوں والی عورت کی اولاد غلط بیانی کرتی ہے، وہ بہت برے حکمران یا جابر بادشاہ ہیں، اور حضرت معاویہ ان میں سب سے پہلے بادشاہ ہیں“۔ ان الفاظ کا ظاہری مطلب حضرت معاویہ ؓ کی خلافت اور حکومت کا استخفاف اور تحقیر ہے۔ اگر یہی مطلب ہے تو یہ سعید بن جہمان کی وہ لن ترانیاں اور عجائب ہیں جن کے بارے میں آپ محدثین کی آراء پڑھ چکے ہیں کہ سعید بن جہمان ایسی باتیں روایت کرتے ہیں جن کی ہوا بھی دوسروں کو نہیں لگی۔

نیز ترمذی کی روایت میں سعید بن جہمان کے شاگرد حشر بن نباتہ ہیں جن کو نسائی نے لیس بالقوی کہا اور ابو حاتم نے یکسب حدیثہ ولا یحتج بہ کہا، اور ان کی یہ روایت ابوداؤد، بیہقی اور لا کائی وغیرہ کے خلاف ہے؛ اس لیے مقبول نہیں۔

اور ابوداؤد اور بیہقی کی روایت میں سفینہ نے اس جماعت کی مخالفت کی جس نے حضرت علی ؓ کی خلافت کا استخفاف کیا اور حشر والی روایت میں بنو امیہ کی پوری خلافت کو نشانہ تنقید بنایا گیا؛ جبکہ حضرت معاویہ ؓ کی خلافت حضرت حسن ؓ کی صلح کے بعد متفقہ اور اجماعی خلافت بن گئی تھی۔ اور خود حضرت سفیہ ؓ جنہوں نے حجاج کے زمانے میں وفات پائی حضرت معاویہ ؓ کے دست گرفتہ اوگر ویدہ تھے۔

۶۔ اگر اس متکلم فیہ حدیث کی وجہ سے حضرت معاویہ ؓ کی امارت کو ملوکیت میں شامل کیا جائے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ حضرت معاویہ ؓ چونکہ روم کے پڑوس میں رہتے تھے؛ اس لیے رومیوں کو مرعوب کرنے اور ان کے وفود کے آنے کی وجہ سے ان کی حکومت میں کچھ شاہانہ شان نمایاں تھی جو سابقہ خلفائے راشدین میں نہیں تھی۔

البدایہ والنہایہ میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ جب حضرت عمر ؓ شام تشریف لے گئے تو حضرت معاویہ ؓ ان سے ملاقات کے لیے اس حال میں گئے کہ ان کے ساتھ محافظین کا ایک جلوس تھا اور ان کی تشریف آوری میں شان و شوکت نمایاں تھی۔ حضرت عمر ؓ نے فرمایا کہ یہ شان و شوکت اور کروفر اور یہ جلوس آپ کے ساتھ ہے؟ حضرت معاویہ ؓ نے فرمایا: جی ہاں۔ حضرت عمر ؓ نے فرمایا: مجھے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ آپ کے دروازے پر ضرورت مند لوگ انتظار کرتے رہتے ہیں، حضرت معاویہ ؓ نے ہاں میں جواب دیا۔ حضرت عمر ؓ نے وجہ پوچھی کہ تم کیوں ایسا کرتے ہو؟ میرا جی چاہتا ہے کہ آپ کو یہاں سے تاجاز پیدل سفر کا حکم

کروں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: حضرت ہمارے علاقے میں دشمن کے جاسوس بکثرت آتے رہتے ہیں، ان سے حفاظت اور ان پر رعب و دبدبہ ڈالنے کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں آپ جو حکم فرمائیں اس کو بجالایا جائے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں نہ حکم دیتا ہوں اور نہ منع کرتا ہوں۔

حافظ ابن کثیر کی عربی عبارت ملاحظہ کیجئے: ”لما قدم عمر بن الخطاب الشامَ تلقاه معاوية في موكب عظيم فلما دنا من عمر، قال له: أنت صاحب الموكب؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين. قال: هذا حالك مع ما بلغني من طول وقوف ذوي الحاجات ببابك؟ قال: هو ما بلغك من ذلك. قال: ولم تفعل هذا؟ لقد هممتُ أن أمرك بالمشي حافياً إلى بلاد الحجاز، قال: يا أمير المؤمنين! إننا بأرض جواسيس العدو فيها كثيرة، فيجب أن نظهر من عز السلطان ما يكون فيه عز للإسلام وأهله ونرهبهم به، فإن أمرتني فعلتُ وإن نهيتني انتهيتُ... فقال له عمر رضي الله عنه: لا أمرك ولا أنهاك. (البداية والنهاية ۸/ ۱۲۴ في ترجمة معاوية بن أبي سفيان) ۷۔ عضو كا لفظ بیہقی کی سنن کبری (رقم: ۱۶۴۰۷)، مسند ابی یعلیٰ (رقم: ۸۷۳)، طبرانی کی المعجم الکبیر (رقم: ۳۶۷) اور ابن عبد البر کی التمهید (۲۴۵/۱۴) میں ہے: عن أبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله عز وجل بدأ هذا الأمر نبوةً ورحمةً ثم كائنٌ خلافةً ورحمةً، ثم كائنٌ مُلْكًا عَصُوصًا، ثم كائنٌ عُتُوًّا وحرَبَةً وفسادًا في الأمة... إلى آخر الحديث.

اس روایت کی سند میں لیث بن ابی سلیم متروک راوی ہے، جس کے بارے میں تقریب التہذیب میں ہے: ”صدوق اختلط جدا ولم يتميز حديثه فترك.“ نیز صفحہ ۷۲ پر طبرانی کی صحیح روایت گزری ہے، جس میں خلافت و رحمت کے بعد إمارة و رحمت ہے۔ اس جملے کو لیث بن سلیم ضعیف و متروک نے چھوڑ دیا، ہم اس ٹکڑے کا اضافہ کر دیں گے اور یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حکومت کو شامل ہوگا۔

بارہ خلفا کا شمار اور ترتیب:

جس حدیث میں بارہ خلفا کا ذکر ہے، اس کے بارے میں علما کے بہت سے اقوال ہیں کہ مسلسل مراد ہیں، یا غیر مسلسل، اگر مسلسل ہوں تو خلفائے بنو امیہ مراد ہیں یا ان کے علاوہ بھی مراد ہیں؟ اگر خلفائے بنو امیہ مراد ہوں تو ان کی تعداد ۱۴ یا ۱۳ ہوگی، اگر ۱۴ ہوں تو معاویہ بن یزید کو نکالنے کے بعد؛

کیونکہ وہ طالب خلافت نہیں تھے اور ایک قول کے مطابق ۴۰ دن خلیفہ رہے، اور آخری خلیفہ مروان بن محمد جس کی خلافت اضطرابات کی شکار تھی کے نکالنے کے بعد ۱۲ ارہ جائیں گے۔

لیکن بے تکلف بات یہ ہے کہ ابوبکر صدیق ؓ سے مسلسل خلافت لیں اور عمر بن عبدالعزیز پر ختم کریں؛ کیونکہ ان کے بعد مضبوط اور پرفتح خلافت نہیں رہی تھی، تو تعداد یوں ہے:

- (۱) ابوبکر ؓ، (۲) عمر ؓ، (۳) عثمان ؓ، (۴) علی ؓ، (۵) حسن ؓ، (۶) معاویہ ؓ، (۷) یزید بن معاویہ، (۸) مروان بن الحکم، (۹) عبدالملک بن مروان، (۱۰) ولید بن عبدالملک، (۱۱) سلیمان بن عبدالملک، (۱۲) عمر بن عبدالعزیز۔

اس میں معاویہ بن یزید کو شمار نہیں کیا گیا؛ کیونکہ وہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور جلد ہی مستعفی ہو گئے تھے۔ حضرت حسن ؓ کی خلافت ایک پل کی مانند تھی، حضرت علی کی خلافت کا تکملہ اور حضرت معاویہ ؓ کے ساتھ صلح کر کے ان کی خلافت کے استحکام کا مقدمہ تھا۔ ان کی مصالحت کا شاندار کارنامہ ماقبل اور مابعد کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اور عبداللہ بن الزبیر ؓ کو نہیں شمار کیا گیا؛ کیونکہ ان کی امارت محدود تھی اور ان کے دعویٰ خلافت سے پہلے عام لوگ اور صحابہ یزید سے بیعت کر چکے تھے؛ ہاں یزید کے انتقال کے بعد بقول بعض مورخین ابن زبیر ؓ سے اہل حجاز و اہل عراق نے بیعت کی تھی۔ ”فبايعه (أي: عبد الله بن الزبير) أهل تهامة والحجاز باستثناء عبد الله بن عباس ومحمد بن الحنفية، ثم طرد عمال يزيد من مكة والمدينة.“

(التاريخ الإسلامي الوجيز، ص ۱۲۰. وانظر الأخبار الطوال للدينوري، ص ۲۶۴)

”عبد الله بن الزبير وكان يسيطر على الحجاز والعراق“۔ (التاريخ الإسلامي الوجيز، ص ۱۲۳)۔

”ودعا ابن الزبير سنة مقتل الحسين إلى نفسه بالخلافة بمكة، واشتعلت الحرب بينه وبين يزيد، وأمر يزيد قائد جيوشه مسلم بن عقبة أن يجعل طريقه على المدينة وأن لا يحاربهم إلا أن حاربوه، فخرج أهل المدينة لحربه فظفر بهم، وقيل: إنه أباحها ثلاثة أيام. ثم سار إلى مكة فمات مسلم بن عقبة، فتولى إمارة الجيش الحصين بن نمير السكوني فحاصر مكة، فورد الخبر بموت يزيد، وذلك سنة أربع وستين، وله تسع وثلاثون سنة، وكانت خلافته ثلاث سنين وتسعة أشهر، فقام بالأمر بعده ابنه معاوية يوم موت أبيه فخلع نفسه بعد أربعين ليلة، وقام بالأمر بعده مروان بن الحكم، واستقام بالخلافة عشرة أشهر، فقتلته زوجته وهو ابن ثلاث وثمانين سنة، فقام بعده ابنه عبد الملك بن مروان“۔ (أغاليط المؤرخين، ص ۹۸)

یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر ؓ نے یزید کی بیعت توڑنے پر عبداللہ بن مطیع کو تنبیہ فرمائی؛ کیونکہ

ان کی نظر میں یزید کی بیعت نام تھی اور وہ خلیفہ المسلمین تھے؛ جبکہ عبد اللہ بن زبیر ؓ صرف حجاز و عراق وغیرہ کے علاقے پر قابض تھے۔

عبد اللہ بن عمرو بن العاص ؓ نے تو عبد اللہ بن زبیر ؓ سے فرمایا: ”إياك والإلحاد في حرم الله تبارك وتعالى“۔ (مسند أحمد، رقم: ۶۲۰۰۔ قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: رجاله ثقات رجال الشيخين، غير محمد بن كنانة، وقد روى له النسائي، ووثقه ابن المديني، ويعقوب بن شيبة، وذكره ابن حبان في الثقات)

حضرت عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، ابو بزرہ اسلمی اور جندب بن عبد اللہ ؓ سب عبد اللہ بن زبیر ؓ کی کاروائی کے خلاف تھے۔ (حادثہ کربلا اور سہائی سازش، ص ۹۸-۱۰۰ ابووزان کفایت اللہ ساجی)

صحیح روایات کی روشنی میں صرف دو صحابہ عبد الرحمن بن ابی بکر اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے یزید کی بیعت کی مخالفت ثابت ہے؛ ان کے علاوہ بیعت یزید کی مخالفت کسی بھی دوسرے صحابی سے ثابت نہیں۔ اس سلسلے میں جو دیگر روایات ملتی ہیں ان میں ایک بھی ثابت نہیں۔ (یزید بن معاویہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ، ص ۳۱۲-۳۱۳ ابووزان کفایت اللہ)

اکابر صحابہ نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کی تھی اور اس بیعت پر قائم تھے؛ محمد بن حنفیہ، زین العابدین اور بنو عبد المطلب سب یزید کے ساتھ تھے؛ اس لیے عبد اللہ بن زبیر ؓ کو خلفا میں شامل نہیں کیا گیا۔

دکتور ابراہیم علی شعوط الاستاذ بجامعة الازهر لکھتے ہیں: ”أولا يزيد بن معاوية خليفة بايعه المسلمون في العاصمة الكبرى للمسلمين وهي دمشق التي حلت محل المدينة وأهلها يقومون الآن مقام أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار، ثم بايعه كل الأمصار، وفيهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن الحنفية وكل المقربين من آل البيت، ولم يخرج عليه سوى قلة من المسلمين، فأصبحت بيعته قد انعقدت شرعاً والتزم بها المسلمون، كما وضح ذلك عبد الله بن عمر ومحمد بن الحنفية أخو الحسين رضي الله عنهما، ثم أزر هذه البيعة قوة قادرة يملكها بنو أمية“۔ (أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص ۲۴۷، للدكتور إبراهيم علي شعوط)

عبد اللہ بن مطیع اور ان کے ساتھیوں نے جب مدینہ منورہ میں یزید کی بیعت کو توڑا اور عبد اللہ بن زبیر ؓ سے بیعت کی اور بنو امیہ پر مدینہ منورہ میں عرصہ حیات تنگ کر دیا، اور بنو امیہ مروان کے گھر بھوکے پیاسے محصور رہے تو انھوں نے یزید کو پیغام بھیجا کہ اگر آپ نے کسی کو مدد کے لیے نہیں بھیجا تو ہماری نسل کی جڑ کٹ جائے گی، پھر یزید نے فوج بھیجی، تو ابن عمر ؓ عبد اللہ بن مطیع کے پاس گئے، ابن مطیع نے کہا کہ ابو عبد الرحمن یعنی ابن عمر کے لیے تکیہ لگا دو، تو ابن عمر ؓ نے کہا: میں بیٹھنے کے لیے نہیں آیا ہوں، بس ایک حدیث سنانے کے لیے آیا ہوں

کہ جو کسی امیر کی بیعت کو توڑے تو قیامت کے دن ایسے حال میں آئے گا کہ اس کے پاس حجت اور دلیل نہیں ہوگی، اور جو ایسی حالت میں مرجائے کہ اس کی گردن میں بیعت کا ہار نہیں تو وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔ (صحیح

مسلم، کتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، رقم: ۱۸۵۱)

یاد رہے کہ عبد اللہ بن مطیع اور عبد اللہ بن حنظلہ دونوں مدینہ کے لشکر کے امیر اور مسئول تھے اور یزید کی بیعت توڑ کر ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے بیعت کر چکے تھے۔ (حاشیۃ البخاری، بحوالہ قطانی ۱/۴۱۵)۔ نیز ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اہل وعیال اور خدام کو جمع کیا اور ان کو یزید کی بیعت توڑنے سے بہت سختی سے منع کیا۔ (صحیح البخاری، باب إذا قال عند

قوم شینا ثم خرج فقال بخلافه، رقم: ۷۱۱۱)

ان دونوں روایتوں کی عربی عبارت مناسب مقام پر ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گی، یہاں صرف خلاصہ درج کرنا کافی ہے۔ ہاں ابن زبیر رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں جو کام انھوں نے اپنے اجتہاد سے کیا یا کچھ لوگوں نے یزید کی نااہلی کی داستانیں سنا کر ان کو بدظن کر دیا تھا؛ جس کی وجہ سے وہ بیعت سے الگ رہے، وہ اس میں ماجور ہیں؛ بلکہ انھوں نے یزید سے بیعت نہیں فرمائی تھی؛ اس لیے بیعت کا توڑنا خارج از بحث بن گیا؛ بلکہ وہ خود اپنے آپ کو خلافت کا اہل اور مستحق سمجھتے تھے۔ رضی اللہ عنہ وعن جمیع الصحابة۔

بنو امیہ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد ولید بن عبد الملک کی خلافت شاندار خلافت تھی جس میں اسپین، سندھ، افغانستان، بھارت، چین اور ازبکستان اسلامی قلمرو میں شامل ہوئے اور اسلامی خلافت ترقی کے منازل طے کرتی رہی، اور ہندوستان میں گجرات کے علاقے تک اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا۔ عمر بن عبدالعزیز کا تقویٰ طہارت عدل وانصاف اپنی جگہ؛ لیکن ان کے زمانے میں اسلامی فتوحات کا سلسلہ تقریباً موقوف رہا۔ دکتور محمد سہیل طقوش "التاریخ الإسلامی الوجیز" میں لکھتے ہیں: "أما في حقل السياسة الخارجية، فقد جمّد عمرُ العمليات العسكرية، واتبع سياسة سلمية تجاه الشعوب غير الإسلامية دعاهم فيها إلى الإسلام"۔ بحوالہ طبری ۶/۵۶۵، وابن کثیر ۹/۲۰۰۱۹۲۔ کذا في "التاريخ الإسلامی الوجیز" (ص ۱۳۲)۔

شیعہ فرقہ کے نزدیک ۱۲ خلفاء کی ترتیب:

شیعوں کے نزدیک ۱۲ خلفاء کی ترتیب یوں ہے:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد (۱) علیؓ، (۲) حسنؓ، (۳) حسینؓ، (۴) زین العابدینؓ، (۵) محمد باقرؓ، (۶) جعفر صادقؓ، (۷) موسیٰ کاظمؓ، (۸) علی رضاؓ، (۹) محمد تقیؓ، (۱۰) علی نقیؓ، (۱۱) حسن عسکریؓ، (۱۲) محمد مہدیؓ بن حسن عسکریؓ۔ لیکن مورخین کے نزدیک حسن عسکری کی کوئی اولاد نہیں تھی۔

حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت کا دعویٰ نہیں کیا:

اشکال: حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت کا دعویٰ کیوں نہیں کیا؟ جبکہ بقول شیعہ وہ خلافت کے حقدار تھے!

شیعہ کا جواب: شیعہ اس کو تقیہ قرار دیتے ہیں۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ تقیہ نہیں کیا، نہ وہ کسی سے ڈرتے تھے؛ بلکہ حضرت ابوبکر کو خلیفہ رسول تسلیم کیا اور ان کے دستِ حق پر بیعت کی۔

علامہ محمد عبدالعزیز الفراء ہی لکھتے ہیں: ”فإنهم (أي: الشيعة) قالوا: نصّ النبي صلى الله عليه وسلم على أن الخليفة بعده عليّ رضي الله تعالى عنه، وهذا باطل؛ لأنه لو كان كذلك لم يصح أن يسكت عليّ رضي الله عنه عن إظهار النصّ؛ لأن السكوت عن الحق والرضا بالباطل لا يجوز. وأجيب بأنه خاف عن شرهم، وكذلك كل ما روي عن اتباع علي رضي الله تعالى عنه الخلفاء الثلاثة واعترافه بفضلهم إنما كان للتقية، وهذا في غاية البطولان؛ لأنه نسبة الذلّ إلى أسد اللّٰه الغالب، ولو ثبت التقية لارتفع الاعتماد عن أقوالهم وأفعالهم“. (النبراس، ص ۳۰۴-۳۰۵. وانظر أيضاً: الإمامة والرد على الرافضة لأبي نعيم الأصبهاني، ص ۲۷۳).

حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہیں تھا:

دوسرا اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہ تھا جس کو محمد بن حسن عسکری قرار دے کر شیعہ بارہواں امام تسلیم کرتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ غائب ہو گئے تھے اور غار ”سُرمَن رَآی“ میں چلے گئے اور قرب قیامت میں مہدی بن کر ظاہر ہوں گے۔ آج کل عراق کے علاقے میں سامرا شہر اسی سُرمَن رَآی کی بدلی ہوئی شکل ہے۔

شیعہ کہتے ہیں کہ حسن عسکری کا بیٹا تھا؛ لیکن غائب تھا؛ اس لیے لوگوں کو نظر نہیں آیا، جب پیدا ہوا تو غار سُرمَن رَآی میں چلا گیا، ان کے پاس پورا قرآن ہے، اور غیبتِ صغریٰ کی زمانے میں شیعہ ائمہ ان سے ملتے رہتے تھے۔ اور پھر ائمہ کا ملنا بھی بند ہو گیا جس کو وہ غیبتِ کبریٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حسن عسکری کے غائب ہونے پر شیعہ کا دجال اور حضرت خضر کے غائب ہونے سے استدلال: بقول شیعہ ان کا غائب ہونا ایسا ہی ہے جیسے اہل سنت دجال کے بارے میں کہتے ہیں کہ موجود ہے؛ لیکن لوگوں کی رسائی اس تک نہیں ہوئی۔ اور دوسری مثال حضرت خضر کی دیتے ہیں کہ وہ بھی موجود ہیں؛ لیکن عام طور

پر نظر نہیں آتے۔

ہم کہتے ہیں کہ حضرت خضر کی موجودگی کے بارے میں بعض مشاہدات اور ضعیف روایات موجود ہیں، اسی طرح دجال کے بارے میں صحیح احادیث موجود ہیں؛ جبکہ محمد بن حسن عسکری کے بارے میں کوئی روایت غایت نہیں۔ (۱)

تاہم حضرت خضر اگر انسان اور نبی ہوں تو محققین ان کی حیات کے قائل نہیں۔ اور اگر فرشتہ ہو، جو بکثرت انسانی شکل میں آتا ہو، جسے مولانا حبیب احمد کیرانوی نے اپنی تفسیر حل القرآن میں اختیار فرمایا اور حضرت تھانوی نے اس تفسیر پر تقریظ لکھی اور یہ قول بندہ کو پسند ہے اور بندہ عاجز بخاری کے درس میں اس کے دلائل و شواہد بھی ذکر کرتا ہے، یہاں اس کا موقع نہیں، پس اگر انسان نما فرشتہ ہو تو اس کی تاقیامت حیات قابل تعجب نہیں۔ حضرت خضر کے بارے میں تفصیل شعر نمبر ۳۲ میں گزر چکی ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے افضل ہیں:

اہل السنة والجماعة حضرت علی رضی اللہ عنہ پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل ہیں۔ اور اہل سنت ہی میں سے بعض اس کے برعکس کہتے ہیں، اور بعض نے توقف کیا ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: ”کُنَّا نَفَاضِلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ عُمَرُ، ثُمَّ عَثْمَانُ، ثُمَّ نَسَكْتُ“۔ (صحیح ابن حبان، رقم: ۷۲۵۱، وإسناده صحيح).

وأخرج البخاري بلفظ: ”كُنَّا نُخَيِّرُ بَيْنَ النَّاسِ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَخَيَّرَ أَبَا بَكْرٍ، ثُمَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، ثُمَّ عَثْمَانَ بْنَ عَفَّانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ“۔ (صحیح البخاری، باب فضل أبي بكر بعد النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۳۶۵۵)

(۱) قال ابن حجر الهيتمي: ”ورواية كونه (أي: المهدي) من ولد الحسين واهية جداً، ومع ذلك لا حجة لما زعمته الرافضة أن المهدي هو الإمام أبو القاسم محمد الحجة بن الحسن العسكري ثاني عشر الأئمة...، ومما يرد عليهم ما صح أن اسم أبي المهدي يوافق اسم أبي النبي صلى الله عليه وسلم، واسم أبي محمد الحجة لا يوافق ذلك...، والكثير على أن العسكري لم يكن له ولد لطلب أخيه جعفر ميراثه من تركته لما مات، فدلّ طلبه أن أخاه لا ولد له، وإلا لم يسعه الطلب، وحكى السبكي عن جمهور الرافضة أنهم قائلون بأنه لا عقب للعسكري، وأنه لم يثبت له ولد، بعد أن تعصب قوم لإثباته وأن أخاه جعفرأ أخذ ميراثه. وجعفر هذا ضلّته فرقة من الشيعة للكذب في ادعائه ميراث أخيه...، والحاصل أنهم تنازعوا في المنتظر بعد وفاة العسكري على عشرين فرقة وأن الجمهور غير الإمامية على أن المهدي غير الحجة...، ثم المقرر في الشريعة المطهرة أن الصغير لا تصح ولايته فكيف ساغ لهؤلاء الحمقى المغفلين أن يزعموا إمامة من عمره خمس سنين وأنه أوتي الحكم صبياً مع أنه صلى الله عليه وسلم لم يخبر به. ما ذلك إلا مجازفة وجراة على الشريعة الغراء“۔ (الصواعق المحرقة ۲/ ۴۸۲)

اشکال: امام ابو حنیفہؒ کے قول سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عثمانؓ کی فضیلت حضرت علیؓ پر یقینی نہیں، وہ فرماتے ہیں: اہل سنت کی تین علامات ہیں ”أَنْ تَفْضَلَ الشَّيْخَيْنِ، وَتُحِبَّ الْخَتَيْنِ، وَتُرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ“۔ (البحر الرائق، باب المسح على الخفين ۱/۱۷۳) شیخین (ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما) کی فضیلت کو بیان کیا اور حضرت عثمانؓ کی فضیلت کا ذکر نہ کیا۔

جواب: بعض لوگ حضرت علیؓ و عثمان رضی اللہ عنہما کے بارے میں نامناسب کلمات کہتے تھے؛ اس لیے امام ابو حنیفہؒ اور بعض دوسرے حضرات نے بھی حضرت عثمانؓ و علی رضی اللہ عنہما کی محبت کو اہل سنت کی علامت قرار دیا۔ حضرت عثمانؓ و علی رضی اللہ عنہما کا محبت کے ساتھ ذکر حضرت علیؓ پر حضرت عثمانؓ کی فضیلت کے منافی نہیں۔ امام سرحی رحمہ اللہ شرح السیر الکبیر میں لکھتے ہیں: ”قال مكحول: ”ووصلتان من رأيي لم أسمع فيهما من رسول الله شيئاً: علي بن أبي طالب، و عثمان بن عفان لا تذكر وهما إلا بخير“... وخص مكحول الختین بال ذکر؛ لأنه كان يسمع من بعض أهل الشام فيهما ما يكرهه...، وهكذا فيما رواه نوح بن أبي مریم عن أبي حنیفة - رضي الله عنه - فإنه قال: سألته عن مذهب أهل السنة فقال: ”أن تفضل أبا بكر وعمر، وتحب علياً و عثمان“...، ولم يرد أبا حنیفة - رضي الله عنه - بما ذكر تقديم علي على عثمان، ولكن مراده أن محبتهما مذهب أهل السنة، فالواو عنده لا يوجب الترتيب. وإنما ذكر مكحول علياً - رضي الله عنه - أولاً لأنه كان إمام أهل الشام. وأهل الشام في ذلك الوقت كان يقع بعضهم في علي رضي الله عنه، فلهذا قدمه في الذكر حتى يزجرهم عن ذلك“۔ (شرح السیر الکبیر ۱/۱۵۷-۱۵۸)

الفقہ الاکبر میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ حضرت علیؓ پر حضرت عثمانؓ کی فضیلت کے قائل تھے: ”وأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين“۔ (شرح الفقہ الاکبر مع شرحه منح الروض الأزهر، ص ۱۸۲-۱۸۶)

اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اپنی ان وصایا میں - جن میں آپ نے اپنے زمانے کے بارہ مختلف فیہ مسائل کے بارے میں اپنے مذہب کی وضاحت کی ہے، اور یہ وصایا علامہ اکمل الدین بابر ترقی کی شرح کے ساتھ دارالفتح عمان سے چھپی ہیں - فرماتے ہیں: ”نقر بأن أفضل هذه الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين“۔ (شرح وصیة

امام ابو حنیفہ و صاحبین کے مذہب کے مطابق اہل السنۃ و الجماعۃ کے عقائد کی وضاحت کرتے ہوئے امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ونثبت الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أولاً لأبي بكر الصديق رضي الله عنه تفضيلاً وتقديماً على جميع الأمة، ثم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم لعثمان رضي الله عنه، ثم لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه“. (العقيدة الطحاوية مع شرح الميداني، ص ۱۳۶-۱۳۷)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی جمہور اہل السنۃ و الجماعۃ اور امام ابو حنیفہ و شافعی وغیرہ رحمہم اللہ کا یہی عقیدہ نقل کیا ہے: ”وجمهور الناس فضلوا عثمان، وعليه استقر أمر أهل السنة، وهو مذهب أهل الحديث، ومشايخ الزهد والتصوف، وأئمة الفقهاء: كالشافعي وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وأبي حنيفة وأصحابه...“. (منهاج السنة النبوية ۲۲۵/۸)

مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حضرت علیؑ پر حضرت عثمانؓ کی فضیلت کے قائل ہیں؛ البتہ ان دونوں حضرات خصوصاً حضرت علیؑ کے بارے میں بعض لوگوں کے نازیبا کلمات کی وجہ سے سختین کے ساتھ محبت کو اہل سنت کی علامت قرار دیا۔

ایوب سختیانی، احمد بن حنبل اور دارقطنی وغیرہ رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ جس نے حضرت عثمانؓ پر حضرت علیؑ کو فضیلت دی اس نے اجماع صحابہ کی تحقیر کی۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے: ”فمن فضل علياً على عثمان خرج من السنة إلى البدعة لإجماع الصحابة، ولهذا قيل: من قدّم علياً على عثمان فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار. يُروى ذلك عن غير واحد: منهم أيوب السختياني وأحمد بن حنبل والدارقطني“. (مجموع الفتاوى ۴/۳۵۰، ورواه الخلال في ”السنة“ (رقم: ۵۵۸) عن أبي عبد الله. وأبو نعيم في ”حلية الأولياء“ (۲۷/۷) عن سفيان الثوري.)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”قد قال غير واحد من العلماء - كأيوب والدارقطني -: من قدم علياً على عثمان فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار. وهذا الكلام حقٌ وصدقٌ وصحيحٌ ومليحٌ“. (البداية والنهاية ۱۲/۸، وانظر: ۲۷۷/۱۰)

سب سے پہلے اسلام کس نے قبول کیا؟:

اشکال: شیعہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؑ سب سے پہلے مسلمان ہوئے، اس لیے ان کو اوروں پر فضیلت حاصل ہے۔

جواب: یہ اختلافی بات ہے کہ سب سے پہلے حضرت بلال مسلمان ہوئے، یا زید بن حارثہ، یا خدیجہ، یا

علیؑ؛ جبکہ ثعالبی نے اس بات پر علما کے اتفاق کا دعویٰ کیا ہے کہ سب سے پہلے اسلام لانے والی حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

بعض حضرات یوں تطبیق دیتے ہیں کہ:

آزاد مردوں میں ابوبکر صدیقؓ سب سے پہلے اسلام لائے۔

عورتوں میں حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سب سے پہلے اسلام لائیں۔

بچوں میں حضرت علیؓ سب سے پہلے اسلام لائے۔

آزادہ کردہ غلاموں میں زید بن حارثہؓ جنھیں حضرت خدیجہؓ نے خرید کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دیا تھا، اور آپ ﷺ نے انھیں آزاد کر کے اپنا منہ بولا بیٹا بنا لیا تھا۔

اور باہر کے غلاموں میں حضرت بلالؓ ہیں جو اس وقت بنی حجاج کی غلامی میں تھے۔ (۱)

اور اگر غور کیا جائے تو ابوبکر صدیقؓ کا ایمان لانا حضرت علیؓ کے مقابلے میں اکمل ہے؛ جبکہ حضرت علیؓ کا ایمان بھی کامل ہے؛ کیونکہ ابوبکرؓ مستقل حیثیت کے مالک تھے، اور حضرت علیؓ کی حیثیت تابع کی تھی، وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت میں تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان پر خرچ کرتے تھے؛ اگرچہ بچپن میں ایمان لانا بھی فضیلت کی بات ہے اور خود حضرت علیؓ اس کو فخر اور تحدیثِ نعمت کے طور پر بیان کرتے ہیں:

مَحَمَّدُ النَّبِيُّ أَخِي وَصِهْرِي * وَحَمْزَةُ سَيِّدُ الشَّهَدَاءِ عَمِّي

وَجَعْفَرُ الَّذِي يُمَسِّي وَيُضْحِي * يَطِيرُ مَعَ الْمَلَائِكَةِ ابْنُ أُمِّي

وَبِنْتُ مُحَمَّدٍ سَكْنِي وَعِرْسِي * مَسُوطٌ لَحْمُهَا بَدَمِي وَلَحْمِي

وَسَبْطًا أَحْمَدَ وَلَدَايَ مِنْهَا * فَأَيْكُمَ لَهُ سَهْمٌ كَسَهْمِي

سَبَقْتُكُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ طُرًّا * غَلَامًا مَا بَلَغْتُ أَوْ اِنْ حُلْمِي

(تاریخ دمشق لابن عساکر ۵۲۱/۴۲۔ البدایة والنہایة ۹/۸، وقال ابن كثير: وهذا منقطع)

(۱) قال القسطلاني: وادَّعى الثعلبي اتفاق العلماء على أنَّ أول من أسلم خديجة، وأن اختلافهم إنما هو فيمن أسلم بعدها، قال ابن الصلاح: والأورع أن يقال: أول من أسلم من الرجال الأحرار أبو بكر، ومن الصبيان أو الأحداث علي، ومن النساء خديجة، ومن الموالى زيد، ومن العبيد بلال. والله أعلم. (المواهب اللدنية ۲/۱۸۸)

وقال الحافظ ابن كثير: "والجمع بين الأقوال كلها أن خديجة أول من أسلم من النساء، وقيل: الرجال أيضًا. وأول من أسلم من الموالى زيد بن حارثة. وأول من أسلم من الغلمان علي بن أبي طالب، فإنه كان صغيراً دون البلوغ على المشهور، وهؤلاء كانوا إذ ذاك أهل البيت. وأول من أسلم من الرجال الأحرار أبو بكر الصديق، وإسلامه كان أنفع من إسلام من تقدم ذكرهم إذ كان صدرًا معظماً ورئيساً في قريش مكرماً وصاحب مال وداعية إلى الإسلام، وكان مُحَبَّباً متألِّفاً يبدل المال في طاعة الله ورسوله". (البدایة والنہایة ۳/۳۱)

حضرت علیؑ کی ولادت و وفات کہاں ہوئی؟

اور یہ جو مشہور ہے کہ حضرت علیؑ کی ولادت کعبہ میں ہوئی، یہ غلط ہے۔ شرح النووی علی مسلم، شرح المہذب اور الاستیعاب وغیرہ میں مرقوم ہے کہ مولود کعبہ صرف حضرت حکیم بن حزامؓ ہیں۔ ان کی والدہ خانہ کعبہ میں داخل ہوئیں، اچانک ان کو درد زہ کی تکلیف اٹھی اور وہیں خانہ کعبہ میں حکیم بن حزام کی ولادت ہوئی۔ حاکم اور علی بن ابراہیم الحلی نے حضرت علیؑ کی بھی خانہ کعبہ میں ولادت کا بلا سند ذکر کیا ہے، اور حاکم نے اس خبر کے متواتر ہونے کا بھی دعویٰ کیا ہے؛ لیکن یہ قول نہایت ضعیف ہے، دراصل یہ بعض شیعوں کی روایت ہے اور ان کی بھی معتبر کتب جیسے ”اصول کافی“ وغیرہ میں مذکور نہیں ہے۔ صحیح قول یہ ہے کہ حضرت علیؑ کی ولادت کعبہ میں نہیں ہوئی؛ بلکہ مقام سوق اللیل میں ہوئی، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جائے ولادت سے قریب ہے۔^(۱)

اور یہ بھی صحیح نہیں کہ حضرت علیؑ کا مزار نجف میں ہے۔ ابن تیمیہؒ اور علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ ان کی تدفین کوفہ کے قصر الامارة میں ہوئی؛ اس لیے کہ اس بات کا خطرہ تھا کہ خوارج ان کی نعش کو نکال کر بے حرمتی کریں گے۔ اور شیعہ نجف میں جس قبر کو حضرت علیؑ کی بتاتے ہیں وہ دراصل مغیرہ بن شعبہؓ کی قبر ہے۔^(۲)

(۱) امام نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں: ”وفیه حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ، ومن مناقبہ أنه ولد فی الکعبۃ، قال بعض العلماء: ولا یعرف أحد شارکہ فی هذا“۔ (شرح النووی علی مسلم ۱۴۲/۲)

وقال فی شرح المہذب: ”وأما حکیم بن حزام ولد فی جوف الکعبۃ، ولم یصح أن غیرہ ولد فی الکعبۃ“۔ (المجموع ۶۶/۲)

وقال ابن الملقن: حکیم هذا ولد فی جوف الکعبۃ، ولا یعرف أحد ولد فیہا غیرہ، وأما ما روي عن علي رضي الله عنه أنه ولد فیہا فضعیف، خالف الحاكم فی ذلك فقال فی ”المستدرک“ فی ترجمۃ علي: ”إن الأخبار تواترت بذلك“۔ (البدر المنیر ۸۹/۶۔ وانظر أيضاً: الاستیعاب ۳۲۰/۱۔ والإصابة ۹۸/۲۔ وتاریخ دمشق لابن عساکر ۹۸/۱۵۔ وتاریخ الإسلام للذهبی ۱۸۹/۴۔ وسیر أعلام النبلاء ۳۶۰/۳۔ والنجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة ۱۴۶م۱)۔

البتہ حاکم نے مستدرک میں بلا سند لکھا ہے ”قد تواترت الأخبار أن فاطمة بنت أسد ولدت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في جوف الکعبۃ“۔ (المستدرک علی الصحيحین، رقم: ۶۰۴۴۔ وانظر أيضاً: السیرۃ الحلبیة ۱۳۹/۱)۔

وللمزید راجع: فتاوی دار العلوم زکریا (۱۳۱/۱-۱۳۳)

(۲) قال الذهبي: ”ومثل ما یعتقد کثیر من العوام أن أبي بن کعب وأم سلمة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی مغائر دمشق... أو أن قبر علي رضي الله عنه بباطن النجف، وأهل العلم یعلمون أن علیاً ومعاویة وعمرو بن العاص دفن کل واحد منهم بقصر الإمارة خوفاً علیہ من نیش الخوارج“۔ (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۴۴۲۔ وانظر أيضاً: منهاج السنة ۴۳/۷)۔

وقال الشيخ محب الدين الخطيب: ويقول مؤرخ الشيعة لوط بن يحيى: إنه دفن في إحدى زوايا الجامع على رحبة القصر بالقرب من أبواب كندة. وما زعمته الشيعة بعد ذلك من أن قبره في النجف فهو زعم متأخر دهرًا طويلاً عن زمن علي وابنيه؛ لأنه يرجع إلى أواخر القرن الثالث. ويؤكد العارفون أن القبر المنسوب الآن إلى علي في النجف في الحقيقة قبر المغيرة بن شعبه“۔ (حاشية المنتقى، ص ۴۴۲)

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما میں صلح کی بات چیت:

حضرت علیؓ نے ۴۰ ہجری میں حضرت معاویہؓ کو صلح کی پیشکش کی اور حضرت علیؓ کی طرف سے ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت معاویہؓ کی طرف سے حضرت عمرو بن العاصؓ کو منتخب کیا گیا۔

چونکہ قاتلین عثمان و مخالفین عثمان حضرت علیؓ کے لشکر میں بڑی تعداد میں تھے، انھوں نے سوچا کہ اگر یہ صلح پائے تکمیل تک پہنچی تو ہمارے منصوبے خراب ہو جائیں گے؛ اس لیے خوارج میں سے تین آدمی: عبدالرحمن بن ملجم، برک بن عبد اللہ اور عمر بن بکر تمیمی مکہ میں جمع ہوئے، ان کا خیال تھا کہ جب تک حضرت علیؓ، حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص (رضی اللہ عنہم) زندہ ہیں ہمارا مقصد پورا نہیں ہو سکتا؛ چنانچہ ابن ملجم نے حضرت علیؓ کے قتل کی ذمہ داری لی، برک بن عبد اللہ نے حضرت معاویہؓ کی اور عمرو بن بکر تمیمی نے عمرو بن العاصؓ کے قتل کی ذمہ داری لی، اور ان سب پر حملہ ایک ہی دن ۷ رمضان المبارک کو اور ایک ہی وقت میں تجویز کیا گیا اور یہ وقت فجر کی نماز کا وقت تھا۔ حضرت معاویہؓ کو کو لھے پر زخم آیا اور وہ بچ گئے، اور برک بن عبد اللہ کو پکڑ کر قتل کیا گیا، اس کے بعد حضرت معاویہؓ نے حفاظت کے لیے محراب کی شکل بنوائی اور حارس مقرر کئے۔ حضرت عمرو بن العاصؓ بیمار تھے؛ اس لیے انھوں نے اپنی جگہ کسی اور شخص کو امامت کے لیے بھیجا تھا جو شہید ہو گئے، اور حضرت علیؓ نے عبدالرحمن بن ملجم کے ہاتھوں جام شہادت نوش فرمایا۔^(۱)

(۱) أخرجه الطبراني بإسناده عن إسماعيل بن راشد قال: كان من حديث ابن ملجم لعنه الله وأصحابه أن عبد الرحمن بن ملجم، والبرك بن عبد الله، وعمر بن بكر التميمي اجتمعوا بمكة، فذكروا أمر الناس وعابوا عليهم عمل ولاتهم، ثم ذكروا أهل النهروان فترحموا عليهم، فقالوا: والله ما نصنع بالبقاء بعدهم شيئاً، إخواننا الذين كانوا دعاة الناس لعبادة ربهم الذين كانوا لا يخافون في الله لومة لائم، فلو شربنا أنفسنا فأتينا أئمة الضلالة فالتمسنا قتلهم فأرحننا منهم البلاد وثأرنا بهم إخواننا، قال ابن ملجم: أكفيكم علي بن أبي طالب، وقال البرك بن عبد الله: أنا أكفيكم معاوية بن أبي سفيان، وقال عمرو بن بكر التميمي: أنا أكفيكم عمرو بن العاص... فخرج علي لصلاة الغداة... فشده عليه ابن ملجم فضربه بالسيف في قرنه... فقال علي للحسن رضي الله عنهما: إن بقيت رأيت فيه رأيي، وإن هلك من ضربتي هذه فاضربه ضربة، ولا تمثّل به... فلما قبض عليّ بعث الحسن رضي الله عنه إلى ابن ملجم... فقدمه فقتله... وأما البرك بن عبد الله فقتل لمعاوية رضي الله عنه فخرج لصلاة الغداة، فشده عليه بسيفه وأدبر معاوية هارباً، فوقع السيف في إتيته... فأمر به معاوية رضي الله عنه فقتل... فأمر معاوية رضي الله عنه بعد ذلك بالمقصورات، وقيام الشرط على رأسه... وأما عمرو بن أبي بكر فقعد لعمر بن العاص رضي الله عنه في تلك الليلة التي ضرب فيها معاوية، فلم يخرج وكان اشتكى بطنه، فأمر خارجة بن أبي حبيب، وكان صاحب شرطته، وكان من بني عامر بن لوي، فخرج يصلي بالناس، فشده عليه وهو يرى أنه عمرو بن العاص فضربه بالسيف فقتله، فأخذ وأدخل على عمرو... فقدمه فقتله... الحديث. (المعجم الكبير للطبراني، ۱/ ۹۷/ ۱۶۸. قال الهيثمي في مجمع الزوائد: وهو مرسل، وإسناده حسن)

حضرت علیؑ پر شیعوں کا بہتان کہ وہ حضرت عثمانؓ کے قتل پر راضی تھے:

حضرت علیؑ کے بارے میں شیعوں کا یہ کہنا کہ وہ قتل عثمانؓ پر راضی اور خوش تھے۔ یہ محض افتراء ہے؛ اس لیے کہ حضرت علیؑ نے اپنے دونوں بیٹوں حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کو ان کے دروازے پر حفاظت کے لیے پابند کر دیا تھا۔ حضرت علیؑ فرماتے ہیں: ”اللّٰهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِنْ دَمِ عَثْمَانَ، وَلَقَدْ طَاشَ عَقْلِي يَوْمَ قُتِلَ عَثْمَانُ“۔ (المستدرک للحاکم، رقم: ۵۲۷، وقال الحاکم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي) یعنی میری عقل جاتی رہی جس دن حضرت عثمان قتل (شہید) کر دئے گئے۔^(۱)

حضرت علیؑ کو خلافت کا شوق بھی نہ تھا؛ بلکہ اس خوف سے چھپتے رہے کہ کہیں لوگ ان کو خلیفہ نہ بنائیں؛ لیکن جب ان کے درجہ اور مقام کا کوئی شخص باقی نہ رہا تو لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اور حضرت عمرؓ نے نزاع سے قبل جن چھ صحابہ کرامؓ کو خلافت کے لیے تجویز فرمایا تھا، ان میں سے صرف حضرت علیؑ ہی باقی رہ گئے تھے۔^(۲)

حضرت علیؑ کے خلیفہ بلا فصل ہونے پر شیعوں کا بعض روایات سے استدلال:

حضرت علیؑ کے بارے میں شیعہ کہتے ہیں کہ وہ خلیفہ بلا فصل ہیں یعنی درمیان میں خلفائے ثلاثہ کا فصل نہیں وہ براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہیں اور بطور استدلال اس روایت کو پیش کرتے ہیں: ”اللّٰهُمَّ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْهِ مَوْلَاهُ، اللّٰهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ“۔ (مسند أحمد، رقم: ۹۵۰، وإسناده صحيح، وقد روي من حديث زيد بن أرقم، والبراء بن عازب، وسعد بن أبي وقاص، وأنس، وأبي هريرة وغيرهم. راجع: تخریج أحادیث الکشاف ۲/۲۳۴)۔

(۱) وقد ذكر الحافظ ابن كثير كثيراً من الآثار عن علي رضي الله عنه أنه لم يقتله، ولم يأمر بقتله، ولم يرض به، وتبرأ من دمه. وقال الحافظ ابن كثير في آخره: ”وقد اعتنى الحافظ الكبير أبو القاسم ابن عساكر بجمع الطرق الواردة عن علي أنه تبرأ من دم عثمان، وكان يُقسم على ذلك في خطبته وغيرها أنه لم يقتله، ولا أمر بقتله، ولا مალًا ولا رضي به، ولقد نهى عنه فلم يسمعوا منه. ثبت ذلك عنه من طرق تفيد القطع عند كثير من أئمة الحديث. والله الحمد والممنة“۔ (راجع البداية والنهاية ۷/۲۰۶-۲۰۷. وانظر أيضًا مختصر التحفة الاثني عشرية، ص ۲۶۶ لدفع مطعن الشيعة)۔

(۲) عن قيس بن عباد قال: سمعتُ علياً رضي الله عنه يومَ الجمل يقول: اللّٰهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِنْ دَمِ عَثْمَانَ، وَلَقَدْ طَاشَ عَقْلِي يَوْمَ قُتِلَ عَثْمَانُ وَأُنْكَرْتُ نَفْسِي وَجَاؤُونِي لِلْبَيْعَةِ فَقُلْتُ: وَاللّٰهُ إِنِّي لَأُسْتَحْيِي مِنَ اللّٰهِ أَنْ أَبَايَعُ قَوْمًا قَتَلُوا رَجُلًا قَالَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”أَلَا أُسْتَحْيِي مِمَّنْ تَسْتَحْيِي مِنْهُ الْمَلَائِكَةُ، وَإِنِّي لَأُسْتَحْيِي مِنَ اللّٰهِ أَنْ أَبَايَعُ وَعَثْمَانَ قَتِيلَ عَلَى الْأَرْضِ لَمْ يُدْفَنْ بَعْدَ، فَانْصَرَفُوا فَلَمَّا دُفِنَ رَجَعَ النَّاسُ فَسَأَلُونِي الْبَيْعَةَ فَقُلْتُ: اللّٰهُمَّ إِنِّي مُشْفِقٌ مِمَّا أَقْدَمَ عَلَيْهِ، ثُمَّ جَاءَتْ عَزِيمَةُ فَبَايَعَتْ، فَلَقْدَ قَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! فَكَانَمَا صَدَعَ قَلْبِي وَقُلْتُ: اللّٰهُمَّ خُذْ مِنِّي لِعَثْمَانَ حَتَّى تَرْضَى“۔ (المستدرک للحاکم، رقم: ۵۲۷، وقال الحاکم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)۔

جواب: اس روایت میں دوستی اور محبت کا ذکر ہے، خلیفہ بلا فصل کہاں سے ثابت ہوا؟ اور اگر ولی کا معنی یہی ہے تو زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: ”أَنْتَ أَحَبُّنَا وَمَوْلَانَا“۔ (صحیح البخاری، باب عمرة القضاء، رقم: ۴۲۵۱)۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شکایت کی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم علی سے بغض رکھتے ہو؟ انھوں نے کہا: ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: علی سے بغض مت رکھو؛ بلکہ ان سے محبت کرو اور خوب محبت کرو۔ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے بعد میرے نزدیک حضرت علی رضی اللہ عنہ سے زیادہ کوئی محبوب نہیں رہا۔ (الاعتقاد للبيهقي ۱/۳۵۰۔ مسند أحمد، رقم: ۲۲۹۶۷۔ وأخرجه البخاري في صحيحه مختصراً، رقم: ۴۳۵۰)

دوسری روایت میں ہے: حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی اور پھر سراٹھا کر دیکھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک غصے کی وجہ سے سرخ ہو گیا تھا اور آپ فرما رہے تھے: ”مَنْ كُنْتُ وَلِيَّهِ فَعَلِيٌّ وَلِيَّهُ“۔ (مسند الإمام أحمد، رقم: ۲۲۹۶۱)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو غزوہ تبوک کے موقع پر مدینہ میں اہل وعیال پر نائب مقرر کر کے وہیں رہنے کا حکم صادر فرمایا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جہاد سے رہ جانے کا قلق تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”أَلَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى“۔ (صحیح البخاری، باب غزوة تبوك، رقم: ۴۴۱۶)۔

شیعہ اس روایت کو بھی استدلال میں پیش کرتے ہیں؛ جبکہ اس روایت سے خلافت کا استنباط ہرگز صحیح نہیں؛ اس لیے کہ یہ تو اسی خاص موقع کے لیے ارشاد فرمایا کہ میری واپسی تک امور متعلقہ کو تم سرانجام دو، جس طرح ہارون علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کے آنے تک معاملات سنبھالے۔ اور اگر کسی خاص موقع پر محدود مدت کے لیے جانشین بنایا جانا خلافت بعد وفات پر دلالت کرتا ہے تو غزوہ ذات الرقاع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو جانشین بنایا اور غزوہ مریسیع کے موقع پر زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو نائب مقرر فرمایا، تو پھر کیا یہ دونوں حضرات بھی خلافت بلا فصل کے مستحق تھے؟!

اور ہارون علیہ السلام کے ساتھ تشبیہ کے سبب یہ دعویٰ کیسے درست ہو سکتا ہے؛ جبکہ ہارون علیہ السلام کا انتقال تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی حیات میں ہی ہو گیا تھا، تو خلافت کہاں سے ثابت ہوئی؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خلیفہ تو یوشع بن نون علیہ السلام تھے۔ (انظر لتفصيل استدلال الشيعة بالآيات والأحاديث على تقديم علي رضي الله عنه في الإمامة والرد عليهم: مختصر التحفة الاثني عشرية، ص ۱۳۸-۱۷۵۔ والمتنقي من منهاج الاعتدال، الفصل الثالث. ومنهاج السنة)۔

حضرت حسنؓ کی حضرت معاویہؓ سے صلح:

حضرت علیؓ کے بعد حضرت حسنؓ چھ ماہ تک خلیفہ رہے، پھر ان کی حضرت معاویہؓ سے صلح ہو گئی، حضرت معاویہؓ نے عبدالرحمن بن سمرہ اور عبداللہ بن عامر بن کریم کو حضرت حسنؓ کے پاس صلح کے لیے بھیجا اور فرمایا: ان سے کہنا کہ جو کچھ چاہتے ہو لے لو اور فتنہ کو ختم کر دو۔ حضرت حسنؓ نے جواب میں کہا کہ تم اس کے ذمہ دار ہو گے؟ انھوں نے کہا: ہم اس کے ذمہ دار ہیں؛ چنانچہ حضرت حسنؓ نے جو بھی مطالبہ کیا ان دونوں حضرات نے اس کی ذمہ داری قبول کر لی، اور حضرت حسنؓ خلافت سے دستبردار ہو گئے۔ (صحیح البخاری،

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم للحسن بن علی ”ابنی هذا سید“، رقم: ۲۷۰۴)

حضرت حسنؓ کو کس نے شہید کیا؟

شیعہ حضرت معاویہؓ پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ انھوں نے حضرت حسنؓ کو زہر دے کر ہلاک کیا؛ مگر یہ بات صحیح نہیں، اور عقل کے خلاف بھی ہے کہ جس سے صلح کی اور سب کچھ دیا اسی کو زہر بھی دیدیا۔ نیز ابن جریر طبری، خطیب بغدادی وغیرہ نے زہر کی وجہ سے حضرت حسنؓ کے وفات پانے کا ذکر نہیں کیا ہے؛ البتہ حاکم نے مستدرک (رقم: ۲۸۱۶) میں، ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء (۲/۳۸) میں اور ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۱۳/۲۸۳) میں زہر دیے جانے کا ذکر کیا ہے؛ لیکن زہر دینے والے کا ذکر نہیں۔ ”قال الحسن بن علی: لقد أُلقيت طائفةً من كبدي، وإني سُقيت السم مرارًا فلم أُسق مثل هذه المرة“۔ اللفظ لأبي نعیم۔ حاکم و ذہبی دونوں حضرات نے اس روایت کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔

ابن سعد نے طبقات (۱/۳۳۶) میں، ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۱۳/۲۸۲) میں، حافظ ابن حجر نے الاصابہ (۲/۶۶) میں حاکم کی روایت پر اضافہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ حضرت حسینؓ کے یہ پوچھنے پر کہ آپ کو زہر کس نے دیا ہے؟ حضرت حسنؓ نے بتلانے سے انکار فرمادیا۔ سیر اعلام النبلاء (۳/۲۷۳) میں علامہ ذہبی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت حسنؓ کو بھی اس بات کا یقینی علم نہیں تھا کہ زہر کس نے دیا۔ ابن الاثیر نے اسد الغالبہ (۲/۱۳) میں بلا سند زہر دینے کی نسبت حضرت حسنؓ کی زوجہ جعدہ بنت اشعث بن قیس کنذی کی طرف ہے؛ لیکن ان کے ساتھ اس زہر دینے کے واقعے میں کسی اور کے ملوث ہونے کا ذکر نہیں کیا ہے؛ البتہ ابن عبدالبر نے الاستیعاب (۱/۳۹۰) میں ”قالت طائفة“ کہہ کر یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ یہ حضرت معاویہؓ کے اشارے پر ہوا۔ ”وقال قتادة وأبو بكر بن حفص: سم الحسن بن علي، سمته امرأته جعدة بنت الأشعث بن قيس الكندي. وقال طائفة: كان ذلك منها بتدسيس معاوية

إليها وما بذل لها في ذلك، وكان لها ضرائر. والله أعلم“. (الاستيعاب ۱/ ۳۹۰)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ تاریخ اسلام میں ابن عبد البر کی تردید کرتے ہوئے ان کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے: ”قلت: هذا شيء لا يصح، فمن الذي اطلع عليه“. (تاريخ الإسلام للذهبي ۴/ ۴۰)

بعض کہتے ہیں کہ حضرت حسن ؓ بہت طلاق دیتے تھے، اس بنا پر ایک مطلقہ عورت نے عدت میں ان کو زہر دیا^(۱)؛ لیکن یہ بھی بے بنیاد بات ہے؛ اس لیے کہ حضرت حسن ؓ نے پہلے ہی بتا دیا تھا کہ میں چار عورتوں کو نکاح میں رکھوں گا اور جب نئی شادی کروں گا تو اس سے قبل ایک عورت کو طلاق دے دوں گا۔ حضرت حسن ؓ کا مقصد یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ بچے اور عورتیں خاندان نبوت سے منسلک ہو جائیں۔ حضرت حسن ؓ کے کثرت ازدواج میں شہرت کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت علی ؓ سے مروی ہے: ”قال علي: يا أهل العراق أو يا أهل الكوفة! لا تزوجوا حسناً، فإنه رجل مطلق... قال علي: ما زال الحسن يتزوج ويطلق حتى حسبت أن يكون عداوةً في القبائل“. (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۱۹۵۳۸، ۱۹۵۳۹)

حیرت کی بات یہ ہے کہ اگر حضرت حسن ؓ کو زہر دیے جانے کا واقعہ درست مان لیں تو بھی یہ بات مسلم ہے کہ اس واقعہ میں موجود حضرات اور خود ان کے بھائی حضرت حسین ؓ کو زہر دینے یا دلانے والے کا علم نہ ہو سکا اور ان کے پوچھنے پر حضرت حسن ؓ نے بتانے سے انکار فرمایا اور خود حضرت حسن ؓ کو بھی زہر دینے والے کا یقینی علم نہیں تھا؛ اس لیے آپ نے کسی غیر قاتل اور ناکردہ گناہ کو محض گمان کی بنیاد پر قتل کیا جانا گوارا نہیں کیا۔ پھر تین، چار صدیاں گزر جانے کے بعد بعض لوگوں پر یہ کیسے منکشف ہوا کہ زہر دلانے والے حضرت معاویہ ؓ ہیں!! یہ شیعوں کی خالص بدگمانی ہے جسے بعض مصنفین نے بلا دلیل اور بغیر کسی حجت و سند کے ہی ذکر کر ڈالا ہے، جو شیعوں کی کتابوں سے ماخوذ ہے؛ شیخ مفید شیعہ نے الإرشاد (۳/ ۲۲) میں، احمد امینی شیعہ نے الغدیر (۵/ ۲۲) میں، ابوالحسن اربلی شیعہ نے کشف الغمۃ (۱/ ۲۰۸) میں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شیعوں کی من گھڑت روایت ہے جو حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اور خصوصاً بنو امیہ سے بغض کا نتیجہ ہے؛ چنانچہ مشہور مورخ ابن خلدون لکھتے ہیں: ”وما ينقل أن معاوية دس إليه السم مع زوجة جعدة بنت الأشعث، فهو من أحاديث الشيعة، وحاشا لمعاوية من ذلك“. (تاريخ ابن خلدون ۲/ ۹۴۶)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وأما قوله: إن معاوية سم الحسن، فهذا مما ذكره

(۱) قال الذهبي: ”قال: وسم معاوية الحسن، فهذا قد قيل، ولم يثبت، فيقال: إن امرأته سمته وكان مطلقاً رضي الله عنه، فلعلها سمته لغرض، والله أعلم بحقيقة الحال. وقد قيل: أن أباه الأشعث بن قيس أمرها بذلك، فإنه كان يتهم بالانحراف في الباطن عن علي رضي الله عنه وابنه الحسن“. (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۲۷۷)

بعض الناس، ولم يثبت ذلك بينة شرعية، أو إقرار معتبر، ولا نقل يجرم به، وهذا مما لا يمكن العلم به، فالقول به قول بلا علم“۔ (منهاج السنة ۴/ ۹۶۴)

بعض نے زہر دینے کی نسبت یزید بن معاویہ کی طرف کی ہے؛ قال محمد بن سلام الجمحي عن ابن جعدبة: كانت جعدة بنت الأشعث بن قيس تحت الحسن بن علي، فهدس إليها يزید أن سمي حسناً إنني زوجك، ففعلت، فلما مات الحسن بعثت جعدة إلى يزید تسأله الوفاء بما وعدھا، فقال: إنا والله لم نرضك للحسن فترضاك لأنفسنا“۔ (تهذيب الكمال ۶/ ۲۵۳)

لیکن یہ نسبت بھی صحیح نہیں، محض بدگمانی پر مبنی ہے؛ یزید بن عیاض بن جعدہ کو ابن معین اور امام مالک وغیرہ نے کذاب کہا ہے۔ (میزان الاعتدال ۴/ ۳۶۷)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وعندي أن هذا ليس بصحيح، وعدم صحته عن أبيه معاوية بطريق الأولى والأحرى“۔ (البداية والنهاية ۸/ ۳۴)

یعنی یزید کا حضرت حسن ؓ کی زوجہ کو زہر دینے کے متعلق کہلا بھیجنا میرے نزدیک صحیح نہیں اور ان کے والد حضرت معاویہ ؓ کے متعلق یہ گمان کرنا تو بطریق اولیٰ درست نہیں ہے۔

نیز یہ واقعہ عقلاً اس لیے بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اگر یزید یا حضرت معاویہ ؓ نے حضرت حسن ؓ کو زہر دلایا ہوتا تو ان کے بھائی حضرت حسین ؓ اور دیگر ہاشمی حضرات کبھی بھی بنو امیہ کے ساتھ تعلقات نہ رکھتے؛ جبکہ حضرت حسین ؓ ہر سال حضرت معاویہ ؓ کے پاس جاتے اور حضرت معاویہ ؓ ان کا اعزاز و اکرام کرتے اور عطا یا دیتے، اور آپ قسطنطنیہ کے جہاد میں بھی شریک رہے جس کے امیر یزید بن معاویہ تھے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”ولما توفّي الحسنُ كان الحسينُ يفدُ إلى معاوية في كل عام فيعطيه ويكرمه، وقد كان في الجيش الذين غزوا القسطنطينية مع ابن معاوية يزید في سنة إحدى وخمسين“۔ (البداية والنهاية ۸/ ۱۵۱)

اور قدیم شیعہ مورخ ابو حنیفہ احمد بن داود دینوری نے لکھا ہے: ”ولم ير الحسن ولا الحسين طول حياة معاوية منه سوءاً في أنفسهما ولا مكروهما، ولا قطع عنهما شيئاً مما كان شرط لهما، ولا تغير لهما عن بر“۔ (الأخبار الطوال، ص ۲۲۵)

شیعوں کی تردید کے لیے دینوری کی یہ عبارت کافی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ زہر انھوں نے دیا ہوگا جو حضرت حسن اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی صلح کے خلاف تھے۔

دکتر علی محمد صلابی لکھتے ہیں: ”فالمتهم الأول في نظري هم السبئية أتباع عبد الله بن سبأ

الذین وجہ لہم الحسن صفعة قوية عندما تنازل لمعاوية ووضع حدا للصراع، ثم الخوارج الذین قتلوا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وهم الذین طعنوه في فخذه، فربما أرادوا الانتقام من قتلهم في النهروان وغيرها۔ (أمير المؤمنين الحسن بن علي بن أبي طالب، ص ۳۷، ۴۰ وانظر:

مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية، ص ۱۴۸، لمحمد بن عبد الهادي الشيباني، ط: دار طيبة للنشر، الرياض)

حضرت حسن ؓ کے خاندان کی خاتون سے جو روایت مروی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت حسن ؓ کو زہر شیعوں نے دیا ہے۔ حضرت معاویہ ؓ کے ساتھ صلح کرنے کے بعد شیعہ ان سے مکمل نفرت کرتے تھے؛ اگرچہ بظاہر ان کو امام تسلیم کرتے ہیں۔ حضرت حسین ؓ کی صاحبزادی سکینہ بنت الحسین کے شوہر کو جب سبائیوں نے شہید کیا تو انھوں نے یہ ماجرا بیان کیا: ”قتلتم أبي (أي: الحسين)، وجدي (أي: علي)، وأخي (أي: ابن الحسين)، وعمي (أي: الحسن)، وزوجي (أي: المصعب)، أيتمتموني صغيرةً، وأيتمتموني كبيرةً“۔ (العقد الفريد ۲۷۷/۷)

حضرت حسن کی برادرزادی حضرت سکینہ فرماتی ہیں کہ تم نے میرے والد صاحب حضرت حسین کو شہید کیا، میرے دادا حضرت علی کو شہید کیا، میرے بھائی کو اور میرے تایا حضرت حسن کو شہید کیا اور میرے شوہر کو بھی شہید کیا؛ بچپن میں مجھے یتیم کر دیا، بڑے ہونے کے بعد مجھے بیوہ بنایا۔

حضرت معاویہ ؓ کا حضرت علی ؓ سے بیعت نہ کرنا اجتہاد شرعی کی بنیاد پر تھا، یا محض باطل اور بے بنیاد اجتہاد تھا؟:

اشکال:

شیخ عبد اللہ ہری نے العقيدة السنية شرح العقيدة الطحاوية (ص ۳۲۸) میں لکھا ہے کہ حضرت معاویہ کا حضرت علی سے بیعت نہ کرنا اجتہاد شرعی نہیں جس پر ثواب ملتا ہو؛ بلکہ اجتہاد لغوی ہے۔ اور حضرت معاویہ ؓ کو سرکش کہا۔ وہ لکھتے ہیں: ”و كذلك تمرد معاوية على علي ليس مبنياً على اجتهاد شرعي بدليل ما تقدم من قول علي رضي الله عنه: ”إن بني أمية يقاتلونني، يزعمون أني قتلت عثمان، وكذبوا، وإنما يريدون الملك“۔ وكذلك قال أبو اليقظان عمار بن ياسر رضي الله عنهما.

بنی امیہ بقول ان کے مجھ سے اس لیے لڑ رہے ہیں کہ میں نے عثمان ؓ کو قتل کیا؛ حالانکہ وہ حکومت

چاہتے ہیں۔

جواب:

حضرت علیؓ کا یہ قول ”إن بني أمية يقاتلونني...“ متعدد سندوں سے مروی ہے، لیکن سوائے مسند کی سند کے کسی میں بھی یہ الفاظ نہیں ہیں۔ اور مسند کی سند مسلسل تین راویوں کی جہالت کی وجہ سے ضعیف ہے؛ جبکہ دیگر سندیں صحیح ہیں۔ اور ان میں ”واللہ ما قتلْتُ، ولا أمرْتُ، ولكن غلبْتُ“ یا اس کے ہم معنی الفاظ ہیں۔

قال مسدد، حدثنا عبد الله، عن رمح، عن أبي موسى، عن عبد الله بن أبي سفيان إن علياً رضي الله عنه قال: ”إن بني أمية يقاتلونني، يزعمون أنني قتلت عثمان رضي الله عنه، وكذبوا، وإنما يريدون الملك، ولو أعلم أنه يُذهب ما في قلوبهم أنني أحلف لهم عند المقام: والله ما قتلت عثمان رضي الله عنه، ولا أمرت بقتله، لفعلت، ولكن إنما يريدون الملك، وإنني لأرجو أن أكون أنا وعثمان رضي الله عنه ممن قال الله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ﴾ (الآية)۔“ (المطالب العالیة، رقم: ۴۳۹۳۔ تاریخ دمشق لابن عساکر ۵۲۲/۳۹)

یہ سند مسلسل بالجمو لیکن ہے؛ عبد اللہ بن سفیان کے بارے میں ابوحاتم فرماتے ہیں: ”لا أعرفه“۔ (الجرح والتعديل ۶۷/۵) اور ابو موسیٰ الہمدانی کے بارے میں مجہول کہا ہے۔ (الجرح والتعديل ۳۹/۹) اور رمح بن نفیل الکلابی۔ جسے بعض نے ربیع بن نفیل لکھا ہے۔ کے بارے میں ابوزرعہ کہتے ہیں: ”لا أعرفه إلا برواية عبد الله بن داود عنه“۔ (الجرح والتعديل ۵۲۲/۳)

اس روایت کی اور بھی متعدد سندیں ہیں، جن میں ”واللہ ما قتلْتُ، ولا أمرْتُ، ولكن غلبْتُ“ یا اس کے ہم معنی الفاظ ہیں۔ ہم یہاں پر اختصار کی خاطر سند کو حذف کر کے صرف الفاظ اور حوالے کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ تفصیل کے لیے المطالب العالیہ کی تعلیق (۱۸/۹۸-۱۰۰) دیکھ لیجئے:

۱- عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: ”لو أعلم بني أمية يقبلون مني لنفلتهم خمسين يميناً قسامةً من بني هاشم، ما قتلت عثمان ولا مالأت على قتله“۔ (تاریخ المدينة لابن شبة ۱۲۶۹/۴۔ تاریخ دمشق لابن عساکر ۵۲۲/۳۹)۔

یہ سند صحیح ہے اور اس کے سبھی رواث ثقہ ہیں۔

۲- ”عن ابن عباس رضي الله عنه قال: سمعت علياً رضي الله عنه يقول: ”واللہ ما قتلْتُ ولا أمرْتُ، ولكن غلبْتُ“۔ (تاریخ المدينة ۱۲۶۰/۴ و ۱۲۶۷۔ تاریخ دمشق ۵۱/۳۹)

یہ سند بھی صحیح ہے اور اس کے تمام رواث ثقہ ہیں، سوائے عبد اللہ بن رجاہ کے، وہ صدوق ہیں، نیز ان

کا متابع بھی موجود ہے۔

۳- ”عن ابن عباس، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم قال: ”إن شاء الناس قمت لهم خلف مقام إبراهيم فحلفت لهم بالله: ما قتلْتُ عثمان، ولا أمرت بقتله، ولقد نهيتهم فعصوني“۔ (تاریخ دمشق ۳۹/۴۵۱)

۴- ”عن علي بن أبي طالب - وهو على منبر الكوفة- يقول: ”أي بني أمية من شاء نفلتُ له يميني بين المقام والركن، ما قتلْتُ عثمان، ولا شركتُ في دمه“۔ (تاریخ دمشق ۳۹/۴۵۲)

۵- ”عن علي بن أبي طالب رضي الله قال: ”ما قتلْتُ عثمان، ولا شايعتُ في قتله، ولا مالأتُ ولقد غمني“۔ (تاریخ دمشق ۳۹/۴۵۲)

۶- ”عن أبي خلدَةَ الحنفي قال: سمعتُ عليًّا يخطبُ فذكر عثمان في خطبته فقال: ”ألا إن الناس يزعمون أني قتلْتُ عثمان، ولا والله الذي لا إله إلا هو ما قتلْتُ ولا مالأتُ“۔ (تاریخ دمشق ۳۹/۴۵۲)

تاریخ طبری اور الکامل لابن الاثیر میں حضرت عمارؓ کی طرف منسوب ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ حقیقت میں بنو امیہ دم عثمان کا مطالبہ نہیں کر رہے ہیں؛ بلکہ اس بہانے سے وہ لوگوں پر اپنی حکمرانی قائم کرنا چاہتے ہیں۔ ”أنه قال يوم صفين: ... والله ما أرادوا الطلب بدمه ولكنهم ذاقوا الدنيا واستحبوها، وعلموا أن الحق إذا لمهم حال بينهم وبين ما يتمرغون فيه منها، ولم يكن لهم سابقة يستحقون بها طاعة الناس والولاية عليهم، فخدعوا أتباعهم بأن قالوا: إمامنا قُتلَ مظلوماً ليكونوا بذلك جبابرة ملوكاً، فبلغوا ما ترون، فلو لا هذه ما تبعهم من الناس رجالان“۔ (تاریخ الطبری ۳۹/۵-۳۰۸/۳-۳۰۹)

شیخ عبداللہ ہرری نے اس روایت کو دم عثمانؓ کے مطالبے کے پیچھے بنو امیہ کی حکومت کی خواہش کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے؛ جبکہ اس کی سند میں ایک راوی ابو مخنف ہے جو کذاب اور کٹر شیعہ ہے، دوسرا راوی ہشام بن محمد کلبی ہے جو متروک الحدیث اور غالی شیعہ ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ شیخ عبداللہ ہرری نے حضرت علیؓ سے جن الفاظ کو نقل کیا ہے اس کی سند میں مسلسل تین راوی ضعیف ہیں؛ جبکہ اس کے مقابلے میں متعدد صحیح اسانید کے ساتھ حضرت علیؓ سے ایسے الفاظ مروی ہیں جن میں دم عثمانؓ کے مطالبے کے پیچھے بنو امیہ کی حکومت کی خواہش کا ذکر نہیں؛ اس لیے اس روایت سے

شیخ عبد اللہ ہری کا استدلال صحیح نہیں؛ بلکہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؑ نے حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت کے بارے میں بہت مناسب اور اچھے کلمات فرمائے، اور جو لوگ حضرت معاویہؓ کی شدید مذمت کرتے تھے ان کی تردید فرمائی؛

حدثنا أبو زرعة، نا أبو نعيم، نا سفيان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: سمع عليّ يوم الجمل أو يوم صفين رجلاً يغلو في القول بقول الكفرة، قال: لا تقولوا؛ فإنهم زعموا أنا بغينا عليهم، وزعمنا أنهم بغوا علينا“. (تاريخ دمشق لابن عساكر ۳/۴۴۳)

قال إسحاق بن راهويه: حدثنا أبو نعيم، حدثنا سفيان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: سمع عليّ يوم الجمل أو يوم صفين رجلاً يغلو في القول، فقال: لا تقولوا إلا خيراً؛ إنما هم قوم زعموا أنا بغينا عليهم، وزعمنا أنهم بغوا علينا، فقاتلناهم“. (تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر المروزي، رقم: ۵۹۴. منهاج السنة ۳/۳۲۹. المنتقى للذهبي، ص ۳۳۵. سيرة معاوية، ص ۱۷۳)

نعیم بن ابی ہند کے عم محترم نے صفین میں حضرت علیؑ سے پوچھا: ما تقول في قتالنا وقتلناهم؟ فقال: ”من قُتِلَ مِنَّا ومنهم يريد وجه الله والدار الآخرة دخل الجنة“. (سنن سعيد بن منصور ۳/۳۷۴، رقم: ۲۹۶۸)

ایک شخص نے حضرت علیؑ سے مقتولین کے بارے میں دریافت کیا، تو فرمایا: ”قتلنا وقتلناهم في الجنة“۔ (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۹۰۳۵)

عدی بن حاتم قبیلہ طی کے ایک مقتول کو جسے حضرت علیؑ کی جماعت نے قتل کیا تھا دیکھ کر کہنے لگے کہ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ یہ بے چارہ کل مسلمان تھا اور آج کا فرمرا پڑا ہے۔ حضرت علیؑ نے فرمایا: ایسا مت کہو، یہ کل بھی مؤمن تھا اور آج بھی مؤمن ہے۔

وعن سعد بن إبراهيم قال: خرج علي بن أبي طالب ذات يوم ومعه عدي بن حاتم الطائي فإذا رجل من طيئ قتيل قد قتله أصحاب علي، فقال عدي: يا ويح هذا كان أمس مسلماً واليوم كافراً، فقال علي: مهلاً كان أمس مؤمناً وهو اليوم مؤمن“. (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱/۳۴۴)

دوسری روایت میں ہے کہ حضرت علیؑ کی جماعت نے حضرت معاویہؓ کے مقتولین کے متعلق سوال کیا تو آپ نے فرمایا: وہ مؤمن ہیں۔ ”عن مكحول أن أصحاب علي سألوه عن من قُتِلوا من أصحاب معاوية؟ قال: هم المؤمنون“۔ (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱/۳۴۴. بغية الطلب في تاريخ حلب ۱/۹۹۲)

ایک اور روایت میں ہے: ”سئل علی بن ابی طالب عن من قُتِلَ بصفین ما هم؟ قال: هم المؤمنون۔“ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۳۴۴/۱۔ بغیة الطلب فی تاریخ حلب ۹۹۲/۱)

ابن خلدون نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ان حضرات کا قتل کسی دنیوی غرض اور باطل کو فوقیت دینے کے لیے نہیں تھا۔ (مقدمہ ابن خلدون، ص ۳۶۲)

عن حذیفة بن الیمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”يكون بين ناس من أصحابي فتنة يغفرها الله لهم بصحبتهم إياي، يستن بهم فيها ناس بعدهم يدخلهم الله بها النار۔“ (تفسير القرطبي، الأنفال: ۲۵۔ والمعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۳۲۱)

حضرت علیؑ نے صفین سے واپسی پر فرمایا: ”ایہا الناس لا تکرہوا إمارة معاوية، والله لو قد فقدتموه لقد رأيتم الرؤوس تندر من كواهلها كالحنظل۔“ (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۳۹۰۰۹)

شیعہ علما نے بھی حضرت علیؑ سے حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت کے بارے میں بہت مناسب کلمات نقل فرمائے ہیں؛ چنانچہ حضرت جعفر صادقؑ اپنے والد محمد باقرؑ سے روایت کرتے ہیں: ”جعفر، عن أبيه: أنَّ عليًّا عليه السلام كان يقول لأهل حربته: إنا لم نقاتلهم على التكفير لهم، ولم نقاتلهم على التكفير لنا، ولكننا رأينا أننا على حق، ورواؤا أنهم على حق۔“ (قرب الإسناد لأبي العباس الحميري الشيعي ۲۲۸/۱)

ابو العباس عبد اللہ بن جعفر الحمیری نے اسی کتاب میں دوسری جگہ محمد بن باقرؑ سے یہ روایت نقل کی ہے: ”جعفر، عن أبيه عليه السلام: أنَّ عليًّا عليه السلام لم يكن ينسب أحدا من أهل حربته إلى الشرك ولا إلى النفاق۔“ (قرب الإسناد لأبي العباس الحميري الشيعي ۲۳۰/۱)

نہج البلاغہ اور شرح نہج البلاغہ میں حضرت علیؑ سے منقول ہے: ”والظاهر أنَّ ربنا واحد، ونبينا واحد، ودعوتنا في الإسلام واحدة، ولا نستزیدهم في الإيمان بالله والتصديق برسوله، ولا يستزیدوننا، الأمر واحد إلا ما اختلفنا من دم عثمان ونحن منه براء۔“ (نہج البلاغہ ۱۱۴/۲)

وشرح نہج البلاغہ ۱۹۴/۵)

حضرت معاویہؓ پر بسیار خوری کا الزام اور اس کی تحقیق:

بعض حضرات نے صحیح مسلم کی ایک روایت سے یہ استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہؓ پر بدعا فرمائی کہ اللہ تعالیٰ اس کے شکم کو سیر نہ کرے ”لا أشبع الله بطنه“۔ اور اخلاقی اعتبار سے یہ ایک فبیح خلعت ہے۔

”عن أبي حمزة القصاب، عن ابن عباس، قال: كنت ألعب مع الصبيان، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتواريت خلف باب، قال: فجاء فحطاني حطأةً، وقال: ”أذهب وادع لي معاوية“، قال: فجئت فقلت: هو يأكل، قال: ثم قال لي: ”أذهب فادع لي معاوية“ قال: فجئت فقلت: هو يأكل، فقال: ”لا أشبع الله بطنه“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۲۶۰۴)

جواب:

اس روایت میں چند باتیں قابل ملاحظہ ہیں:

۱۔ ہمیں یہ واقعہ کتب حدیث و تاریخ میں ابو حمزہ القصاب کے علاوہ کسی اور سے نہیں ملا۔ اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں ابو حمزہ القصاب کی صرف یہی ایک روایت ذکر کی ہے۔ قال النووي: ”ولیس له عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم غير هذا الحديث...، فله في مسلم هذا الحديث وحده، لا ذكر له في البخاري“۔ (شرح النووي علی مسلم ۱۵۵/۱۶)۔

اور عقیلی الضعفاء الکبیر میں قصاب کے بارے میں لکھتے ہیں: ”عن ابن عباس لا يتابع على حديثه ولا يعرف إلا به“۔ (الضعفاء الکبیر ۲۹۹/۳)

پھر بلاذری نے انساب الاشراف میں حضرت معاویہ ؓ کے ترجمے کے ذیل میں اسی ابو حمزہ القصاب سے یہ عبارت نقل کی ہے: ”قال أبو حمزة: فكان معاوية بعد ذلك لا يشبع“۔ (انساب الاشراف ۱۲۶/۵) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”لا أشبع الله بطنه“ کی زیادتی ابو حمزہ نے کی ہے۔

۲۔ ابو حمزہ کا نام عمران بن ابی عطاء الاسدی ہے۔ شیخ شعیب ارناؤط اور دکتور بشار عواد نے ان کے بارے میں ”تحریر تقریب التہذیب“ (۱۱۵/۳) میں لکھا ہے: ”ضعیف يعتبر به“ یعنی اگر ان کا کوئی متابع ہو تو روایت قابل قبول ہوگی، ورنہ نہیں۔ اور اس واقعہ کی روایت میں ان کا کوئی متابع نہیں؛ اس لیے یہ روایت قابل قبول نہیں۔

۳۔ ابو حمزہ القصاب کی ابن معین اور ابن حبان نے توثیق کی ہے؛ جبکہ ابو زرہ رازی، ابو حاتم، نسائی، ابو داؤد اور عقیلی وغیرہ نے ان کی تضعیف کی ہے۔ ”ضعفه أزرة الرازي، وأبو حاتم، والنسائي، وأبو داود، والعقيلي، ووثقه ابن معين... وذكره ابن حبان في الثقات“۔ (تحریر تقریب التہذیب ۱۱۵/۳)

”قال أبو زرعة: لين. وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه. كذا في ميزان الاعتدال (۲۳۹/۳)۔ وفي المغني في الضعفاء (۲۷۹/۲)۔ وذكر له العقيلي حديثا استنكره۔

۴- یہ روایت صحیح مسلم کے علاوہ دلائل النبوة للبیہقی (۶/۲۳۳)، مسند احمد (رقم: ۲۶۵۱، ۳۱۰۴)، ابی ابن بشران (رقم: ۱۱۵۶)، جزء القاسم بن موسیٰ الأشیب (المتوفی: ۳۰۲) (رقم: ۱۸)، مشیخ ابن حبیب الخزاز (رقم: ۷) میں بھی موجود ہے؛ لیکن اول الذکر کے علاوہ کسی میں بھی نہ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نہ ان کے ذکر ہے اور نہ ہی ”لا أشبع الله بطنه“ کے الفاظ مذکور ہیں۔

مسند احمد کے الفاظ یہ ہیں: ”أذهب فادع لي معاوية، قال: وكان كاتبه، فسعيت فأتيت معاوية، فقلت: أجب نبي الله صلى الله عليه وسلم، فإنه على حاجة“۔ (مسند أحمد، رقم: ۲۶۵۱، ۳۱۰۴)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”تم جاؤ معاویہ کو بلاؤ“؛ اس لیے کہ وہ کاتب وحی تھے۔ میں دوڑ کر گیا اور میں نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو یاد فرما رہے ہیں، آپ آجائیں، ان کو آپ کی ضرورت ہے۔ اس میں ”لا أشبع الله بطنه“ وغیرہ کا ذکر نہیں، اور ابن عباس کے چھپنے کی جگہ دوڑنے کا ذکر ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ الفاظ مدرج فی الحدیث کے قبیل سے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نہیں۔ واللہ اعلم۔

۵- صحیح مسلم اور دلائل النبوة کے علاوہ مذکورہ دیگر کتب میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتب ہونے کا ذکر ہے، جس سے اعتماد نبوی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امانت داری اور کمال خوش نصیبی کا پتا چلتا ہے۔ صحیح مسلم اور دلائل النبوة میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے منصب کتابت کا ذکر چھوڑ کر ”لا أشبع الله بطنه“ کے الفاظ کا اضافہ قابل حیرت ہے۔

۶- جس بطن (شکم) کے بارے میں یہاں بددعا کا ذکر ہے، اسی بطن کے بارے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی منقول ہے کہ اے اللہ! اسے علم و حلم سے پر فرما دے۔ ”كان معاوية ردف النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا معاوية! ما يليني منك؟ قال بطني، قال: اللهم املاؤه علما وحلما“۔ (التاريخ الكبير للبخاري ۸/۱۸۰)

۷- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ”میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر دروازے کے پیچھے چھپ گیا“۔ یہ بات بہت بعید معلوم ہوتی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہنے کو اپنے لیے سعادت سمجھتے تھے چھپ جائیں، جبکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی نوبت میں پوری رات جاگنے کا اہتمام اس لیے فرما رہے ہیں کہ آپ کے رات والے اعمال دیکھ لیں۔

۸- بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو نہیں پہنچایا؛ بلکہ کسی نے آپ سے یہ کہا کہ وہ کھانا کھا رہے ہیں۔ یہ سن کر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ واپس ہو گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہہ دیا کہ وہ کھانا کھا رہے ہیں۔ اور تینوں مرتبہ ایسا ہی ہوا۔ اس صورت میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا خدمت اقدس میں حاضر نہ ہونے میں کوئی قصور نہیں؛ کیونکہ انھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بلانے کی اطلاع ہی نہیں ہوئی۔ اور بلا کسی غلطی اور قصور کے بددعا کرنا شانِ رحمت کے خلاف ہے۔

”قال: فذهبت، فدعوته فقیل: إنه يأكل، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال: ”فاذهب فادعه“ فأتيته، فقیل: إنه يأكل، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال في الثالثة: ”لا أشبع الله بطنه“۔ (دلائل النبوة للبيهقي ۶/۲۴۳)

۹۔ اگر ہم اس جملے کو کلامِ نبوی تسلیم کر لیں تو اس صورت میں علما نے اس کے دو معنی بیان کیے ہیں:

(۱) ان الفاظ کا لغوی معنی مراد ہے اور یہ بددعا کی کلمات ہیں؛ لیکن یہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ خدمت اقدس میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حاضر نہ ہونے میں ان کا کوئی قصور نہیں؛ کیونکہ انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بلانے کی اطلاع ہی نہیں ہوئی تھی؛ اس لیے وہ بددعا کے مستحق نہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”اللهم اني اتخذ عندك عهداً لن تخلفنيه، فإنما أنا بشر، فأَي المؤمنين آذيت، شتمته، لعنته، جلدته، فاجعلها له صلاة وزكاة وقربة تقربه بها إليك يوم القيامة“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۲۶۰۱)

اس صورت میں یہ حدیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے گرانقدر مناقب میں سے ہے، اور آپ کے لیے باعثِ تطہیر، اجر و ثواب اور قرب الہی کا ذریعہ ہے۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے اس روایت کا یہی مطلب سمجھا ہے؛ چنانچہ آپ نے اس حدیث کو ”باب من لعنه النبي صلى الله عليه وسلم، أو سبه أو دعا عليه، وليس هو أهلاً لذلك، كان له زكاة وأجر ورحمة“ کے تحت نقل کیا ہے۔ اور ابن حجر عساکری فرماتے ہیں: ”إن هذا الحديث من مناقب معاوية الجلييلة، لأنه بأن بما قررته أنه دعاء لمعاوية لا عليه، وبه صرح النووي“۔ (مختصر تطهير الجنان واللسان، ص ۹۲۔ ط: دار علوم السنة، الرياض) اور علامہ ذہبی فرماتے ہیں: ”لعل أن يقال: هذه منقبة لمعاوية لقوله صلى الله عليه وسلم: اللهم من لعنته أو سبته...“۔ الحديث۔ (سير أعلام النبلاء ۱۴/۱۳۰)

اور حافظ ابن عساکر نے بھی اس کا یہی مطلب لیا ہے؛ چنانچہ انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں اس حدیث کو صحیح ترین حدیث قرار دیا ہے؛ ”أصح ما روي في فضل معاوية حديث أبي حمزة عن

(۲) یہ الفاظ بددعا کے ارادے سے نہیں نکلے اور یہاں اس کا لغوی معنی مراد نہیں، جیسا کہ ”ثکلت أمک“، ”تربت یداک“، ”عقری حلقی“ وغیرہ الفاظ میں ان کا لغوی معنی مراد نہیں ہوتا ہے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں: ”هذا دعاء لا يراد وقوعه، بل عادة العرب التكلم بمثله على سبيل التلطف“۔ (مرواة المفاتيح، کتاب المناسک، باب خطبة يوم النحر)۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر سب و شتم کا الزام:

بعض کج فکر لوگوں نے صحیح مسلم کی ایک روایت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ الزام لگایا ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ”سب و شتم“ کرتے تھے اور دوسرے صحابہ کو بھی اس پر آمادہ کرتے تھے۔ ”عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه قال: أمر معاوية بن أبي سفيان سعدًا فقال: ما منعك أن تسب أبا التراب...؟“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۲۴۰۴)

جواب:

اس روایت سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ”سب“ نہ کرنے کی وجہ دریافت کی ہے۔ نیز ”سب“ ہمیشہ گالی گلوچ کے معنی میں نہیں آتا ہے، ”سب“ متعدد معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً: عار دلانا، نکتہ چینی کرنا، اور اپنی رائے کو درست اور دوسرے کی رائے کو غلط قرار دینا۔ ایک مرتبہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے ایک صحابی کو عار دلانے کے لیے ”یا ابن السوداء“ کہا اور اسے انھوں نے ”سب“ سے تعبیر کیا؛ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”إني ساببت رجلاً فغيرته بأمله...“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۰)

علامہ محمد طاہر پٹنی فرماتے ہیں: ”هذا لا يستلزم أمر معاوية بالسب، بل سؤال عن سب امتناعه عنه أنه تورع أو إجلال أو غير ذلك، أو المعنى ما منعك أن تخطئه في اجتهداه“۔ (مجمع بحار الأنوار ۱۴/۳) علامہ نووی اور قاضی عیاض وغیرہ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے۔ (شرح النووي علی مسلم ۱۵/۱۷۵۔ إكمال المعلم ۷/۲۱۰)

یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعض فضائل سننا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں ان کی رائے معلوم کرنا چاہتے تھے، یعنی بطور امتحان پوچھا کہ حضرت سعد کیا جواب دیں گے؟ کیونکہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ ان لوگوں میں سے تھے جو فتنوں سے دور رہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ایک ذہین و فطین انسان تھے، لوگوں کی رائے معلوم کرنا پسند کرتے تھے۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آپ نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ

سے بطور مذاق فرمایا: ”أنت على ملة علي؟“ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”ولا على ملة عثمان، أنا على ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم“۔ (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للآلکائی، رقم: ۱۳۳۔ وانظر: الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال، ص ۲۶۷)

نیز صحابہ کے درمیان ”سب“ گالی گلوچ کا پایا جان ان کی شان صحابیت کے منافی ہے۔ اور اہل بیت کے بارے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حسن اخلاق اور حسن معاملہ کی تعریف خود شیعہ مورخین نے بھی کی ہے، چنانچہ قدیم شیعہ مورخ ابو حنیفہ دینوری نے الاخبار الطوال میں لکھا ہے: ”قالوا: ولم ير الحسن ولا الحسين طول حياة معاوية منه سوءاً في أنفسهما ولا مكرهما، ولا قطع عنهما شيئاً مما كان شرط لهما، ولا تغير لهما عن بر“۔ (الأخبار الطوال، ص ۲۲۵)

ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”لله در ابن هند ولينا عشرين سنة فما آذانا على ظهر منبر ولا بساط، صيانة منه لعرضه وأعراضنا، ولقد كان يحسن صلتنا ويقضي حوائجنا“۔ (أنساب الأشراف للبلاذري ۸۳/۵)

اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ”سب“ گالی دینے کے لیے کیسے کہہ سکتے ہیں، جبکہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے سے افضل سمجھتے تھے۔ چنانچہ آپ نے ابو مسلم خولانی سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: ”إني لأعلم أنه أفضل مني وأحق بالأمر“۔ (فتح الباري ۱۳/۸۶۔ وتاريخ الإسلام للذهبي ۳۰۱/۲۔ وسير أعلام النبلاء ۱۴۰/۳)۔

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کی خبر پہنچی تو آپ رونے لگے اور اپنی اہلیہ سے فرمایا: ”إنك لا تدريين ما فقد الناس من الفضل والفقه والعلم“۔ (البداية النهاية ۱۳۰/۸)

اور جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے واقعہ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برا بھلا نہیں کہا، تو واقعہ صفین اور آپ کی وفات کے بعد کیسے آپ کو برا بھلا کہہ سکتے ہیں؟!

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر قتل نفس اور اکل مال بالباطل کا الزام:

صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ فرمان نبوی ”من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر“ بیان فرمایا، اس پر عبدالرحمن بن عبد رب الکعبہ نے کہا: ”هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل أموالنا بالباطل ونقتل أنفسنا“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۱۸۴۴) حضرت معاویہ ہم کو حکم دیتے ہیں کہ ہم ناجائز اور حرام مال کھائیں اور اپنے آپ کو قتل کریں۔

جواب:

اس روایت کا محمل وہ دور ہے جب کہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان قصاص دم عثمان کے سلسلے میں باہم تنازعات قائم تھے۔ عبدالرحمن بن عبد رب الکعبہ کا خیال تھا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مسئلہ خلافت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فریق مخالف ہیں؛ اس لیے انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اپنے لشکر اور تابعین پر مال خرچ کرنے کو اکل مال بالباطل اور نزاع و قتال کو قتل نفس سے تعبیر کیا۔ یہ عبدالرحمن کا اپنا اجتہاد تھا؛ جبکہ ان کا نزاع و اختلاف قصاص دم عثمان رضی اللہ عنہ میں تھا، خلافت میں نہیں تھا۔ امام نووی رحمہ اللہ شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

”المقصود بهذا الكلام أن هذا القائل لما سمع كلام عبد الله بن عمرو بن العاص وذکر الحديث في تحريم منازعة الخليفة الأول وأَنَّ الثاني يُقتل، فاعتقد هذا القائل هذا الوصف في معاوية لمنازعته علياً، وكانت قد سبقت بيعة علي ف رأى هذا أن نفقة معاوية على أجناده وأتباعه في حرب علي ومنازعته ومقاتلته إياه من أكل المال بالباطل ومن قتل النفس، لأنه قتال بغير حق فلا يستحق أحد مالا في مقاتلته“۔ (شرح النووي على مسلم ۱۲/۲۳۴)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر حجر بن عدی کو قتل کرنے کا اعتراض:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے ایک نیک، صالح، عابد صحابی حجر بن عدی کو حق گوئی کی پاداش میں بلا کر قتل کر دیا۔ اس کے جواب میں نمبر وار چند معروضات پڑھ لیجئے اور خود فیصلہ کیجئے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ اقدام درست تھا، یا غلط؟

۱- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مغیرہ بن شعبہ اور ان کی وفات کے بعد زیاد بن ابی سفیان کوفہ کے گورنر ہے۔ حضرت مغیرہ کے خطبہ کے دوران حجر بن عدی اپنے ساتھیوں سمیت کھڑے ہو جاتے تھے اور حضرت مغیرہ کے سامنے خطبہ میں کھڑے ہو کر مغیرہ بن شعبہ پر لعنت بھیجتے تھے اور کبھی کنکریاں اٹھا کر ان کو مارتے تھے۔ یہی معاملہ زیاد کے ساتھ بھی رہا۔ ان دونوں حضرات نے حجر بن عدی کے اعتراضات کی بوچھاڑ میں کبھی صبر کا دامن اپنے ہاتھ سے نہیں چھوٹنے دیا؛ بلکہ صبر و تحمل کے پہاڑ بنے رہے۔

۲- حجر بن عدی بمعہ اپنی جماعت کے حکام اور امرا پر بر ملا تنقید کرنے کے ساتھ ساتھ شیعوں سے دوستی کرتے رہے۔ ان کی جماعت کے لوگ شہید مظلوم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر تبرا کرتے ہوئے ان کو جابر و ظالم کہتے رہے اور اپنی پوری جماعت کے ساتھ مسلح ہو کر مسجد میں آتے رہے۔

۳- حجر بن عدی کو معترضین بطور صحابی پیش کرتے ہیں؛ لیکن اسماء الرجال کے ماہرین کی اکثریت ان کو

تابعی مانتی ہے۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”أما البخاري وابن أبي حاتم عن أبيه وخليفة بن خياط وابن حبان فذكروه في التابعين، وكذا ذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من أهل الكوفة“۔ (الإصابة في تمييز الصحابة ۲/۳۳)

۴۔ حجر بن عدی خلافت کو رافضیوں کی طرح حضرت علیؑ کے خاندان کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے؛ یہاں تک کہ امیر المؤمنین کے بعض عاملین کو شہر بدر کر دیا تھا اور برملا حضرت معاویہؓ پر سب و شتم کا ارتکاب کرتے تھے۔

۵۔ حجر بن عدی کے یہ معمولات پوشیدہ نہیں تھے؛ بلکہ پوری پوری جماعتیں ان کی گواہی دیتی تھیں۔
۶۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی وفات اور زیاد بن ابی سفیان کے تقرر کے بعد بھی حجر بن عدی نے اپنا رویہ نہیں بدلا۔

۷۔ حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت میں بڑی مشکل سے امت میں اتحاد کی رونق واپس آگئی تھی اور آپس کے قتل و قتال کا سلسلہ رک گیا تھا، بنا بریں حضرت معاویہؓ خلافت اسلامیہ میں ایسی حرکات کو برداشت نہیں کر سکتے تھے جن سے خلافت کی عمارت دھڑام سے گر جائے۔

۸۔ شیعہ مورخین نے بھی لکھا ہے کہ حجر بن عدی اہل شام اور حضرت معاویہؓ پر سب و شتم کی بوچھاڑ کیا کرتے تھے۔

۹۔ حجر بن عدی حضرت حسن بن علیؑ کے پاس گئے اور ان کو حضرت معاویہؓ کے ساتھ مصالحت اور خلافت کی حوالگی پر بہت ملامت کیا کہ کاش اس سے پہلے مجھے موت دبوچ لیتی اور یہ دن نہ دیکھتا۔

۱۰۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت معاویہؓ کے سامنے حجر بن عدی کے قتل کا سوال اٹھایا تو حضرت معاویہؓ سے اس سلسلے میں تین جوابات مروی ہیں: ۱۔ حجر اور میرا معاملہ اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دیں، وہاں ہماری پیشی ہوگی۔ ۲۔ میں نے قتل نہیں کیا، جن لوگوں نے ان کے خلاف شہادت دی انھوں نے قتل کرایا۔ ۳۔ ان کے قتل میں لوگوں کا فائدہ اور زندہ رہنے میں فساد کا خوف تھا۔

اس سلسلے کی عبارات ملاحظہ کیجئے:

”وَجَعَلَ زِيَادٌ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ: إِنَّ مِنْ حَقِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - يَعْنِي كَذَا وَكَذَا - فَأَخَذَ حَجْرٌ كَفَا حَصْبَاءَ فَحَصَبَهُ وَقَالَ: كَذِبْتَ! عَلَيْكَ لعنة الله“۔ (البداية والنهاية ۵۱/۸)

حجر بن عدی کی جماعت کے بارے میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے: ”إنهم كانوا ينالون من عثمان ويطلقون فيه مقالة الجور وينتقدون على الأمراء ويسارعون في الإنكار عليهم، ويبالغون في

ذلك، وبتولون شيعة عليّ“. (البداية والنهاية ۵۴/۸)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں: ”أنه يقول: إن هذا الأمر لا يصلح إلا في آل علي بن أبي طالب“.

(البداية والنهاية ۵۱/۸)

ابن جریر طبری سنہ ۵۵ھ کے حالات کے تحت لکھتے ہیں: ”إن حَجْرًا جمع إليه الجموع، وأظهر شتم الخليفة، ودعا إلى حرب أمير المؤمنين، وزعم أن هذا الأمر لا يصلح إلا في آل أبي طالب، ووثب بالمصر وأخرج عامل أمير المؤمنين“. (تاريخ الطبري ۲۶۸/۵)

حجر کے خلاف گواہیوں کے بارے میں ابن خلدون لکھتے ہیں: ”فشهدوا كلهم أن حَجْرًا جمع الجموع وأظهر شتم معاوية، ودعا إلى حرب، وزعم أن الأمر لا يصلح إلا في الطالبين“. (تاريخ ابن خلدون ۱۵/۳)

ابن قتیبہ نے لکھا ہے: ”وكان له ابنان متشيعان يقال لهما: عبد الله وعبد الرحمن، قتلهما مصعب بن الزبير صبرا“. (المعارف، ص ۳۳۴)

یعنی ان کے دو بیٹے شیعہ تھے جن کا نام عبد اللہ اور عبد الرحمن تھا، مصعب بن زبیر نے ان کو سامنے کھڑا کر کے قتل کیا تھا۔

ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ مختار ثقفی کے ساتھ قتل ہوئے: ”وكان لحجر بن عدي ولدان: عبد الله وعبد الرحمن، قتلا مع المختار لما غلب عليه المصعب“. (الإصابة في تمييز الصحابة ۳۴/۲)

الاخبار الطوال میں دینوری شیعہ لکھتے ہیں: ”وكان أول من لقي الحسن بن عليّ فندمه على ما صنع ودعاه إلى رد الحرب حَجْر بن عدي، فقال له: يا ابن رسول الله لوددت أني مت قبل ما رأيتُ، أخرجتنا من العدل إلى الجور، فتركنا الحق الذي كنا عليه، ودخلنا في الباطل الذي كنا نهرب منه، وأعطينا الدنيا من أنفسنا“. (الأخبار الطوال، ص ۲۲۰)

پھر حضرت حسن ؓ پر ان کا کلام بہت بوجہ بن گیا۔ دینوری لکھتے ہیں: ”فاشتد على الحسن كلام حَجْر، فقال له: إني رأيت هوى عظم الناس في الصلح، وكرهوا الحرب...“. (الأخبار الطوال، ص ۲۲۰)

پھر حجر بن عدی وہاں سے حضرت حسین ؓ کے پاس گئے اور ان کے سامنے حضرت معاویہ ؓ پر کیچڑ اچھالنے لگے؛ لیکن حضرت حسین ؓ نے ان کی تردید فرما کر ان کو مایوسی کے گڑھے میں ڈال دیا۔ الاخبار الطوال میں دینوری لکھتے ہیں: ”قال: فخرج من عنده ودخل على الحسين رضي الله عنه مع عبدة بن

عمرو، فقالوا: أبا عبد الله شريتم الذل بالعز، وقبلتم القليل وتركتم الكثير، أظننا اليوم وأعصنا الدهر، دع الحسن وما رأى من هذا الصلح، وأجمع إليك شيعتك من أهل الكوفة وغيرها، وولني وصاحبي هذه المقدمة، فلا يشعر ابن هند إلا ونحن نقارعه بالسيوف“۔ (الأخبار الطوال، ص ۲۲۰)

حجر حضرت حسن ؓ کے یہاں سے نکل کر حضرت حسین ؓ کے پاس عبیدہ بن عمرو کے ساتھ گئے اور یہ کہا کہ آپ نے عزت کے بدلے ذلت لی، زیادہ چھوڑ کر کم لیا، ہم نے ان کی تابعداری کی جن کی مدت العمر نافرمانی کرتے رہے۔ آپ حسن اور ان کی صلح والی رائے کو چھوڑ دیں، کوفہ وغیرہ سے اپنے شیعوں کو جمع کر لیں اور ہم کو اس مقدمہ میں وکیل بنا دیں؛ تاکہ ہم ابن ہند یعنی معاویہ ؓ سے تلواروں سے جنگ کر کے ان کو سبق سکھائیں۔

اس پر حضرت حسین ؓ نے فرمایا: ”إنا قد بايعنا وعاهدنا ولا سبيل إلى نقض بيعتنا“۔ (الأخبار الطوال، ص ۲۲۰)

اس روایت کے بارے میں حضرت مولانا محمد نافع رحمہ اللہ کی ”سیرت امیر معاویہ ؓ“ صفحہ ۵۷۵ سے ۵۹۷ تک مطالعہ کیجئے۔

حافظ ابن عساکر تاریخ دمشق میں امام احمد بن حنبل کے طریق سے روایت کیا ہے: ”لما قدم معاوية دخل على عائشة فقالت: أقتلت حجراً؟ قال: يا أم المؤمنين إني وجدت قتل رجل في صلاح الناس خير من استحيائه في فسادهم“۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۲۹/۱۲۔ وإسناده صحيح)

حضرت معاویہ ؓ پر عمرو بن حمق ؓ کے قتل کا الزام:

حضرت معاویہ ؓ پر حضرت عمرو بن حمق ؓ کے قتل کرانے اور ان کا سر کاٹ کر بازاروں میں گھمانے کا الزام بھی لگایا جاتا ہے۔ ہم اس واقعے کے متعلق بھی مختصر تحریر لکھتے ہیں: عمرو بن حمق ؓ کو صحابہ کرام پر تحریر شدہ کتابوں میں صحابہ میں شمار کیا گیا ہے۔ صلح حدیبیہ یا حجة الوداع کے بعد مسلمان ہوئے۔ حافظ ابن حجر نے الاصابہ (۵۱۴-۵۱۵) میں ان کے حالات لکھے ہیں، جس میں سانپ کے کاٹنے سے ان کی موت، یا قتل کرنے سے، یا خوف کی وجہ سے وفات کا ذکر ہے۔

عمرو بن حمق ؓ حضرت عثمان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے مخالفین میں شامل تھے۔ حضرت عثمان ؓ کے خلاف جو فتنہ برپا ہوا اس میں صحابیت کا شرف حاصل کرنے والے بعض مخلص صحابہ منافقین اور مفسدین کے غلط سلط پر پروپیگنڈے سے متاثر ہو کر ان کے دام میں پھنس گئے تھے، ان میں عمرو بن حمق ؓ بھی شامل تھے۔ یہ بھی حجر بن عدی کے ساتھ خلافت کے خلاف سازش کرنے والوں سے متاثر ہو کر شور برپا کرنے میں شامل رہے؛

بلکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مخالفین میں شامل تھے۔ البدایہ والنہایہ میں ان کے بارے میں لکھا ہے: ”وَمَعَ هَذَا كَانَ أَحَدَ الْأَرْبَعَةِ الَّذِينَ دَخَلُوا عَلَى عُثْمَانَ...، وَكَانَ مِنْ جُمْلَةٍ مِنْ أَعَانَ حَجْرَ بْنَ عَدِي“۔ (البدایہ والنہایہ ۸/۴۸)

یاد رہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہیں تھا۔ الفتنة بين الصحابة میں شیخ محمد حسان لکھتے ہیں: ”وَلِذَلِكَ قَالَ الْحَافِظُ ابْنُ كَثِيرٍ فِي الْبَدَايَةِ وَالنَّهَائَةِ (۷/۲۰۷): ‘وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ النَّاسِ مِنْ أَنَّ بَعْضَ الصَّحَابَةِ أَسْلَمَهُ وَرَضِيَ بِقَتْلِهِ، فَهَذَا لَا يَصِحُّ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ أَنَّهُ رَضِيَ بِقَتْلِ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بَلْ كُلُّهُمْ كَرِهَهُ وَمَقْتَهُ وَسَبَّ مِنْ فِعْلِهِ، وَلَكِنَّ بَعْضَهُمْ كَانَ يُوَدُّ لَوْ خَلَعَ نَفْسَهُ مِنَ الْأَمْرِ كَعُمَارِ بْنِ يَاسِرٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُو بْنُ الْحَمِقِ وَغَيْرِهِمْ. انْتَهَى. وَمَا جَاءَ فِي ذَلِكَ مِنْ رَوَايَاتٍ تَقْدَحُ فِي أَحَدٍ مِنْهُمْ فَلَا يَثْبُتُ بِحَالٍ، إِذْ هِيَ مِنْ رَوَايَاتِ الْكَذَّابِينَ وَالْوَضَاعِينَ كَالْوَاقِدِيِّ وَغَيْرِهِ‘“۔ (تعلیق، ص ۱۶۵)

زیاد بن ابی سفیان نے عمرو بن حمق کی گرفتاری کا حکم جاری کیا اور موصل کے گورنر کو لکھا کہ عمرو بن حمق کو تلاش کیا جائے۔ پھر سب سے قابل اعتماد بات اور اصح قول یہ ہے کہ عمرو بن حمق گرفتاری کے خوف سے ایک غار میں داخل ہوئے، سانپ نے ان کو ڈسا اور ان کا انتقال ہو گیا۔ سپاہیوں کو ان کی لاش مل گئی تو انھوں نے ان کی وفات کی تصدیق اور حاکم موصل کے اطمینان کے لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور زیاد کے حکم کے بغیر ان کے سر کو کاٹا۔ اور تاریخی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو حاکم موصل کے پاس اور حاکم موصل نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں لکھا ہے: ”هَرَبَ إِلَى الْمَوْصِلِ وَدَخَلَ غَارًا، فَنَهَشَتْهُ حَيَّةٌ فَقَتَلَتْهُ، وَبَعَثَ إِلَى الْغَارِ فِي طَلَبِهِ فَوَجَدُوهُ مَيِّتًا، فَأَخَذَ عَامِلُ الْمَوْصِلِ رَأْسَهُ وَحَمَلَهُ إِلَى زِيَادٍ، فَبَعَثَ زِيَادٌ بِرَأْسِهِ إِلَى مُعَاوِيَةَ، وَرَأْسَهُ أَوَّلَ رَأْسٍ حَمَلَ فِي الْإِسْلَامِ مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ“۔ (الثقات لابن حبان ۳/۲۷۵)

عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کی وفات اور ان کے سر کو کاٹے جانے سے متعلق یہ اصح قول ہے جو آپ نے ملاحظہ کیا۔ عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کا سر کاٹ کر بازاروں میں گھمانے، اور ان کی بیوی کی گود میں رکھنے کی بات جسے ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۸/۲۸) میں ذکر کیا ہے، صحیح نہیں۔ ہوا یہ ہے کہ ابن کثیر نے ابن عساکر کی ایک غیر صحیح روایت کو۔ جس میں عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کا سر ان کی بیوی کی گود میں رکھنے کا ذکر ہے۔ ابن حبان کی روایت کے ساتھ جوڑ دیا ہے، اور ابن حبان کی روایت میں ”وَرَأْسَهُ أَوَّلَ رَأْسٍ حَمَلَ فِي الْإِسْلَامِ مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ“ کے الفاظ کو ”فَطِيفَ بِهِ فِي الشَّامِ وَغَيْرِهَا...“ سے بدل دیا، جس کی وجہ سے معنی کچھ کا کچھ ہو گیا۔

ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں روایت کیا ہے کہ عمر بن حمق ؓ کے سر کو ان کی بیوی کی گود میں رکھ دیا گیا جو حضرت معاویہ ؓ کی جیل میں مقید تھیں۔ ”... عن إسحاق بن أبي فروة عن يوسف بن سليمان عن جدته يعني ميمونة قالت: كان تحت عمرو بن الحمق آمنة بنت الشريد فحبسها معاوية في سجن دمشق زماناً حتى وجه إليها برأس عمرو بن الحمق فألقي في حجرها...“ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۶۹/۴۰)

یوسف بن سلیمان مجہول ہے۔ ”یوسف بن سلیمان عن جدته ميمونة...، وعنه إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة مجهول“۔ (الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد، لأبي المحاسن محمد بن علي الشافعي (م: ۷۶۵)، ص ۸۰/۴)

اور اسحاق بن ابی فروہ (اسحاق بن عبد اللہ بن ابی فروہ) متروک راوی ہے۔ ”قال البخاري: تركوه. ونهى أحمد عن حديثه. وقال أبو زرعة وغيره: متروك. وقال ابن معين وغيره: لا يكتب حديثه“۔ (ميزان الاعتدال ۱/۱۹۳)

اب ابن کثیر کی مخلوط عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”بعث معاوية إلى نائبها، فوجدوه قد اختفى في غار، فنهشته حية فمات، فقطع رأسه، فبعث به إلى معاوية، فطيف به في الشام وغيرها، فكان أول رأس طيف به، ثم بعث معاوية برأسه إلى زوجته آمنة بنت الشريد، وكانت في سجنه فألقي في حجرها...“۔ (البداية والنهاية ۸/۴۸)

ان واقعات اور ان پر تعقبات کو حضرت مولانا محمد نافع صاحب نے ”سیرت امیر معاویہ ؓ“ میں بھی صفحہ ۵۷۵ سے ۵۹۷ تک لکھا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان کی موت سانپ کے ڈسنے سے ہوئی۔ پھر اگر بالفرض حضرت معاویہ ؓ یا دوسرے حکام سے جو حجر بن عدی کے قتل یا اس طرح کے دوسرے واقعات سرزد ہوئے تو ان کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث تھی: عن أسامة بن زيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”من فرق بين أمتي وهم جميع فاضربوا رأسه كائنا من كان“۔ (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۵۲۸) اس لیے ان کو ملامت نہیں کیا جاسکتا۔

معاویہ نام رکھنا کیسا ہے؟:

اشکال: معاویہ کا نام ہی اچھا نہیں، شہوت کے وقت کتیا کی آواز کو کہتے ہیں۔

جواب: تاج العروس شرح القاموس میں ہے: ”والمسمى بمعاوية سواه من الصحابة سبعة

عشر رجلا، ومن المحدثين كثيرون“۔ (تاج العروس ”عوى“، ۱۳۱/۳۹)

حافظ ابن حجر نے الاصابہ میں معاویہ نام کے آٹھ صحابہ کا ذکر کیا ہے۔ اگر یہ نام براہوتاً تو رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم اس کو تبدیل فرماتے جیسے عاصیہ کو جلیلہ میں تبدیل فرمایا۔ پھر لسان العرب (۲۸۸/۹) میں اس کے معنی میلان اور مہربانی کے لکھے ہیں۔ نیز ”نعاوی“ کے معنی تعاون بھی ہیں۔ یعنی معاویہ کے معنی: معاون و مددگار ہے۔ مسلم کی حدیث میں ہے: ”قاتل المشرك الذي سبَّ النبي فتعاوى المشركون عليه حتى قتلوه“۔ أي: تعاونوا وتساعدوا۔ (تاج العروس ۲۵۹/۱۰)

نیز قاموس میں ”عاوی القوم“ کے معنی: پکارنا اور دعوت دینا بھی ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ترکستان، بخارا، سمرقند، خراسان، طبرستان اور بلاد روم میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے حق کی پکار کا حق ادا کیا۔ اور اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دشمنوں کو کتے کے بھونکنے کے معنی پسند ہیں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ معاویہ باب مفاعلہ ہے جس میں دونوں جانب سے چیخنا شامل ہے، تو حضرت معاویہ حق کی پکار کے ساتھ آواز بلند کرتے رہے اور ان کے مخالفین ان کے خلاف کتوں کی طرح بھونکتے اور چیختے رہے۔

عرفی تو میندیش زغوغائے رقیبان ❁ آواز سگان کم کند رزق گدا را
حضرت معاویہ کے نام کی تحقیق کے سلسلے میں ہمارا ایک فتویٰ ”فتاویٰ دارالعلوم زکریا“ جلد اول، ص ۱۶۲-۱۶۵ پر موجود ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی وفات سے خوش ہونے اور بعض اشیائے محرمہ کے استعمال کا الزام:

بعض لوگوں نے سنن ابی داؤد کی ایک روایت سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی وفات سے خوش ہوئے، نیز حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سونا، ریشم جن کا استعمال مرد کے لیے حرام ہے، اور درندوں کی کھالوں جیسی نامناسب اشیاء استعمال کرتے تھے۔ سنن ابی داؤد کی روایت ملاحظہ فرمائیں:

”حدثنا عمرو بن عثمان، حدثنا بقیة، عن بحیر، عن خالد، قال: وفد المقدم بن معدي كرب وعمرو بن الأسود، ورجل من بني أسد من أهل قنسرین إلى معاوية بن أبي سفيان، فقال معاوية للمقدم: أعلمت أن الحسن بن علي توفي؟ فرجع المقدم، فقال رجل: أترأها مصيبة؟ قال له: ولم لا أراها مصيبة وقد وضعه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره، فقال: ”هذا مني وحسين من علي“؟ فقال الأسدي: جمره أطفالها الله عز وجل، قال: فقال

المقدم: أما أنا فلا أبرح اليوم حتى أُغِيْظُكَ وأسمعك ما تكره، ثم قال: يا معاوية إن أنا صدقت فصدقني، وإن أنا كذبت فكذبني، قال: افعَل، قال: فأنشدك بالله، هل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن لبس الذهب؟ قال: نعم. قال: فأنشدك بالله هل تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس الحرير؟ قال: نعم. قال: فأنشدك بالله، هل تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس جلود السباع والركوب عليها؟ قال: نعم. قال: فوالله لقد رأيتُ هذا كله في بيتك يا معاوية، فقال معاوية: قد علمت أني لن أنجو منك يا مقدم...“ (سنن أبي داود، رقم: ٤١٣١. المعجم الكبير للطبراني ٢٠/٢٦٩/٦٣٦)

حضرت معاویہ ؓ پر اس روایت کی روشنی میں اعتراضات:

- ۱- حضرت معاویہ ؓ کے سامنے قبیلہ بنی اسد کے ایک شخص نے حضرت حسن ؓ کی اہانت کی اور ان کی وفات پر ”جمرة أطفأها الله عز وجل“ کہا اور حضرت معاویہ ؓ خاموش رہے۔
- ۲- حضرت معاویہ ؓ کے گھر پر یہ ممنوع اشیاء موجود تھیں: ریشم کا لباس، سونے کا استعمال اور چیتے کی کھال۔
- ۳- حضرت معاویہ ؓ نے مقدم سے کہا: کیا تم حسن کی وفات کو مصیبت سمجھتے ہو؟ یعنی یہ مصیبت نہیں۔

جواب:

اس کی سند میں ایک راوی بقیہ بن ولید ہے جس کو بہت سارے حضرات نے ضعیف کہا ہے۔ شیخ شعبان اور بشار عواد نے ضعیف کہا۔ ابوحاتم نے کہا: لا یحتج بہ۔ ابوسہر کہتے ہیں: أحادیث بقیة لیست نقیة فکن منها علی نقیة۔ ابن خزیمہ کہتے ہیں: لا أحتج ببقیة۔ (میزان الاعتدال، تہذیب التہذیب، الکامل لابن عدي، تحریر تقریب التہذیب)

علاوہ ازیں بقیہ تدلیس تو یہ کامرتکب ہوتا تھا اور ابوداؤد میں ان کا عنعنہ ہے، مسند احمد میں ان کا عنعنہ اپنے شیخ سے نہیں؛ لیکن آگے سند میں عنعنہ ہے، اور تدلیس تو یہ کے معنی یہ ہیں کہ سند میں کسی بھی جگہ سے ضعیف اور مطعون راوی کو اڑا دیں، تو صرف اپنے شیخ سے حدیث کے ساتھ روایت لینا کافی نہیں ہونا چاہیے۔

۲- مسند احمد میں یہ روایت موجود ہے: ”أعلمت أن الحسن بن علي توفي؟ فرجع المقدم، فقال له معاوية: أتراها مصيبة؟ فقال: ولم لا أراها مصيبة وقد وضعه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره، وقال: ”هذا مني وحسين من علي“۔ (مسند أحمد، رقم: ١٧١٨٩)

اس میں ”جمرة أطفأها الله“ اور حضرت معاویہ ؓ کی طرف منسوب تین اشیاء کا ذکر نہیں ہے۔

۳- ابوداؤد میں ”فلان“ یعنی رجل مجہول نے کہا کہ تم اس کو مصیبت سمجھتے ہو۔ اور مسند احمد میں حضرت

معاویہ رضی اللہ عنہ کا ذکر ہے۔ یہ بھی ایک تعارض اور اضطراب ہے۔

۴۔ ابو داؤد و مسند احمد کی روایت میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ سے شبہ کہا گیا؛ جبکہ بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شبہ کہا۔ (صحیح البخاری، ۳۷۴۸) اسی وجہ سے حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے ابو داؤد و مسند احمد کی روایت کو لفظاً و معنیاً منکر کہا۔ (البداية والنهاية ۳۶/۸)

۵۔ یہ ضعیف روایت ان روایات کے خلاف ہے جن میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی وفات پر اظہارِ افسوس کیا؛ ”ولما جاء الكتاب بموت الحسن بن علي اتفق كون ابن عباس عند معاوية فعزاه بأحسن تعزية، ورد عليه ابن عباس ردًا حسنًا“۔ (البداية والنهاية ۳۰۴/۸) اس کے بعد دس لاکھ درہم دینے اور فیملی پر تقسیم کرنے کا ذکر ہے اور یزید کو ان کے پاس تعزیت کے لیے بھیجے کا ذکر ہے۔ (البداية والنهاية ۱۳۸/۸)

اور ”جمرة أطفالها الله“ اسدی آدمی نے کہا۔ اس کے بعد کا کلام محذوف ہے۔ ابو داؤد میں ”ثم“ کا لفظ ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اسدی کی تردید کی ہوگی، اس کو راوی نے حذف کیا۔ اگر روایت کو صحیح فرض کریں اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت مقدم سے یہ کہا ہو کہ تم اس کو مصیبت سمجھتے ہو؟ تو یہ بطور امتحان ہوگا؛ تاکہ ان کی رائے معلوم کریں کہ وہ کیا کہتے ہیں؟ جب انہوں نے حسن کی تعریف کی تو ان کو سب سے زیادہ انعام دیا اور ان کے بیٹے کے لیے سینکڑوں کے حساب سے وظیفہ مقرر کیا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ایک ذہین و فطین انسان تھے، لوگوں کی رائے معلوم کرنا پسند کرتے تھے، ایک مرتبہ آپ نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے بطور امتحان پوچھا: ما منعك أن تسب أبا التراب؟“ (صحیح مسلم، رقم: ۲۴۰۴) اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آپ نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بطور مذاق فرمایا: ”أنت على ملة علي؟“ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”ولا على ملة عثمان، أنا على ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم“۔ (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالکاني، رقم: ۱۳۳)

جہاں تک اشیائے ممنوعہ کے استعمال کی بات ہے تو جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خود ان اشیاء کی ممانعت کے راوی ہیں تو وہ کیسے استعمال کر سکتے ہیں؛ اس لیے اگر روایت کو صحیح فرض کیا جائے تو یہ اشیاء ان کے گھر پر خواتین استعمال کرتی تھیں، ریشم اور سونے کا استعمال عورتوں کے لیے جائز ہے، اور چھتے کی کھال کو رومی مہمانوں کے دیکھنے یا بیٹھنے کے لیے رکھا ہوگا، جو ان کے ہاں بکثرت آتے تھے۔ واللہ اعلم۔

سوال: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنے اخراجات کہاں سے لیتے تھے؟

جواب: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنے اخراجات بیت المال سے لیتے تھے جیسا کہ حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ

عنہما اپنی تنخواہ بیت المال سے لیتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”لما ولي أبو بكر قال: قدم علم قومي أن حرفتي لم تكن لتعجز عن مؤونة أهلي وقد شغلت بأمر المسلمين وسأحترف للمسلمين في مالهم وسيأكل آل أبي بكر من هذا المال“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۲۰۷۰)

جب حضرت عمرؓ خلیفہ بنے تو آپ بھی اپنے اور اپنے اہل و عیال کے اخراجات بیت المال سے لیتے رہے۔ ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”إن شئتم أخبركم ما أستحل منه، ما أحج وأعتمر عليه من الظهر، وحلتي في الشتاء وحلتي في الصيف، وقوت عيالي شعبهم، وسهمي في المسلمين، فإنما أنا رجل من المسلمين۔ قال معمر: وإنما كان الذي يحج عليه يعتمر بغيراً واحداً“۔ (مصنف عبد الرزاق، جامع معمر بن راشد، رقم: ۲۰۰۴۶)

اسی طرح حضرت معاویہؓ کو اپنے دورِ امارت (امارت شام) میں بیت المال سے ۸۰ دینار ماہانہ ملتے تھے۔ ”إن عمر أفرد معاوية بالشام، ورزقه في كل شهر ثمانين دينار“۔ (تاریخ الإسلام للذہبی ۳۱۰/۴) اور خلافت کے بعد بھی بظاہر یہی ۸۰ دینار لیتے ہوں گے۔

البتہ حضرت معاویہؓ کا معیار زندگی پہلے خلفا سے اونچا تھا۔ حضرت ابو بکر و عمرؓ نے عزیمت کو اختیار کیا اور تنگی کی زندگی بسر کی اور حضرت معاویہؓ نے رخصت پر عمل کیا، اور رومی کفار کے دلوں میں مسلمانوں کی شان و شوکت کا دبدبہ قائم کرنے کے لیے بسا اوقات ظاہری شان و شوکت کو بھی اپنایا؛ اگرچہ سادگی آپ کی طبیعت تھی۔ یونس بن میسرہ بن حلبس کا بیان ہے کہ میں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو دمشق کے بازاروں میں دیکھا، آپ کے بدن پر پیوندگی ہوئی قمیص تھی اور آپ دمشق کے بازاروں میں چکر لگا رہے تھے۔ ”عن يونس بن حلبس قال: رأيت معاوية في سوق دمشق على بغلة له وخلفه وصيف قد أردفه، عليه قميص مرقوع الجيب، وهو يسير في أسواق دمشق“۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۱۷۱/۵۹۔ البدایة والنهاية ۱۳۴/۸)

حضرت عمرو بن العاصؓ حضرت معاویہؓ کے بارے میں فرماتے ہیں: ”قال عمرو بن العاص وذكر معاوية وهو بمصر: إن إمامكم لمن سهل الله خليفته، وقوم طريقته، وأحسن صيغته، فمن كانت النعمة تبطره إنها لتذله وتؤقره“۔ (أنساب الأشراف للبلاذري ۵۹/۵، وإسناده حسن)

آپ نے وفات سے پہلے یہ وصیت بھی فرمائی کہ آپ کے نصف مال کو بیت المال میں لوٹا دیا جائے؛ ”أن معاوية لما احتضر أوصى بنصف ماله أن يرد إلى بيت المال، كأنه أراد أن يطيب له“۔ (البدایة والنهاية ۱۴۱/۸)

مال کے سلسلے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات:

پہلا اعتراض: مولانا مودودی صاحب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے: ”مال غنیمت کی تقسیم کے معاملہ میں بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کے صریح احکام کی خلاف ورزی کی۔ کتاب و سنت کی رو سے پورے مال غنیمت کا پانچواں حصہ بیت المال میں داخل ہونا چاہیے اور باقی چار حصے اس فوج میں تقسیم کیے جانے چاہئیں جو لڑائی میں شریک ہوئی ہو؛ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ مال غنیمت میں سے چاندی سونا ان کے لیے الگ نکال لیا جائے، پھر باقی مال شرعی قاعدے کے مطابق تقسیم کیا جائے۔ (خلاف و ملائیت، ص ۱۷۴)

جواب:

اس اشکال کی بنیاد وہ روایت ہے جسے ابن سعد، حاکم اور ابن عبد البر وغیرہ نے ہشام بن حسان کے طریق سے روایت کیا ہے: ”عن هشام بن حسان، عن الحسن، قال: بعث زياد الحكم بن عمرو الغفاري على خراسان فأصابوا غنائم كثيرة، فكتب إليه: أما بعد، فإن إمبر المؤمنين كتب أن يصطفي له البيضاء والصفراء، ولا تقسم بين المسلمين ذهباً ولا فضة“. (المستدرک للحاکم، رقم:

۵۸۶۹. المعرفة والتاريخ للفوسوي ۲۵/۳. الطبقات الكبرى لابن سعد ۲۸/۷. الاستيعاب لابن عبد البر ۱۰۵/۱)

ہشام بن حسان مدلس ہیں، حسن اور عطاء سے ان کی روایات مرسل ہوتی ہیں؛ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

”وفي روايته عن الحسن وعطاء مقال، لأنه قيل: كان يرسل عنهما“. (تقريب التهذيب)

اور ہشام نے یہاں پر سماع کی تصریح نہیں فرمائی؛ لہذا یہ روایت قابل اعتماد نہیں؛ یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے روایت کے ثقہ ہونے کے باوجود امام حاکم اور علامہ ذہبی نے مستدرک حاکم کی تعلیق میں اس حدیث پر کوئی حکم لگانے میں سکوت اختیار فرمایا ہے۔

ابن جریر طبری نے بھی اس روایت کو تاریخ طبری (۲۵۱/۵) میں حاتم بن قبیصہ کی سند سے روایت کیا ہے؛ لیکن یہ روایت بھی حاتم بن قبیصہ کے مجہول ہونے، اور ابن جریر پر تشیع کے الزام کی وجہ سے قابل اعتبار نہیں۔

اس روایت کو حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے بھی البدایہ والنہایہ میں نقل کیا ہے اور ساتھ ہی یہ وضاحت بھی فرمائی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ یہ سونا و چاندی بیت المال میں جمع کرنا چاہتے تھے۔ ممکن ہے کہ اس وقت بیت المال میں سونے چاندی کی ضرورت ہو اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنے اندازے یا کسی اطلاع کی بنا پر یہ سمجھے ہوں کہ جبل الاسل کے جہاد میں جو سونا چاندی ہاتھ آیا ہے وہ کل مال غنیمت کے پانچویں حصے سے زائد نہیں ہے؛ اس

لیے انھوں نے بیت المال کی ضرورت کی خاطر یہ حکم جاری فرمایا ہو کہ مال غنیمت میں سے جو پانچواں حصہ بیت المال کے لیے بھیجا جائے گا اس میں دیگر اشیا کے بجائے صرف سونا چاندی ہی بھیجا جائے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وفي هذه السنة غزا الحکم بن عمرو نائب زياد على خراسان جبل الأسل عن أمر زياد، فقتل منهم خلقاً كثيراً وغنم أموالاً جمّة، فكتب إليه زياد: إن أمير المؤمنين قد جاء كتابه أن يُصطفى له كل صفراء وبيضاء -يعنى الذهب والفضة- يجمع كله من هذه الغنيمة لبیت المال“۔ (البداية والنهاية ۲۹/۸)

اور حافظ ابن عساکر نے تو اس روایت کو حضرت معاویہ ؓ کے مناقب میں شمار کیا ہے؛ اس لیے کہ جب زیاد کا خط عمرو بن حکم ؓ کو پہنچا تو آپ نے زیاد کو لکھا کہ امیر المؤمنین کی کتاب سے پہلے میرے پاس اللہ کی کتاب موجود ہے، اور کتاب اللہ امیر المؤمنین کی کتاب پر مقدم ہے۔ زیاد نے عمرو بن حکم ؓ کا یہ خط اپنے خط کے ساتھ حضرت معاویہ ؓ کو بھیج دیا۔ حضرت معاویہ ؓ نے عمرو بن حکم ؓ کا خط پڑھ کر لوگوں کو سنایا، تو بعض نے یہ رائے پیش کی کہ عمرو بن حکم کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں اور بعض نے دوسری رائے پیش کی، اس پر حضرت معاویہ ؓ نے ان لوگوں کو ملامت کرتے ہوئے فرمایا: ”أتأمروني أن أعمد إلى رجل آثر كتاب الله تعالى على كتابي، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على سني فأقطع يديه ورجليه، بل أحسن وأجمل وأصاب“۔ فكانت هذه مما تعد من مناقب معاوية“۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۱۷۰/۵۹)

دوسرا اعتراض:

مولانا مودودی صاحب نے حضرت معاویہ ؓ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ دیت کے معاملہ میں بھی حضرت معاویہ ؓ نے سنت کو بدل دیا، سنت یہ تھی کہ معاہد کی دیت مسلمان کے برابر ہوگی؛ مگر حضرت معاویہ ؓ نے اس کو نصف کر دیا اور باقی نصف خود لینی شروع کر دی۔ (خلافت و ملکیت، ص ۱۷۳-۱۷۴)

جواب:

حضرت عبداللہ بن عمرو ؓ سے مرفوعاً مروی ہے: ”عقل الکافر نصف عقل المؤمن“۔ (سنن النسائي، رقم: ۴۸۰۷، سنن الترمذی، رقم: ۱۴۱۳)

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو حسن کہا ہے اور دیت کے مسئلے میں اہل علم کے اختلاف کو بھی نقل فرمایا ہے۔ (سنن الترمذی، باب ماجاء في دية الكافر)

علامہ ابن رشد قرطبی نے بدایۃ المجتہد میں دیت کے مسئلے میں اہل علم کے اختلاف کو نقل فرمایا ہے: ”أما دية أهل الذمة إذا قتلوا خطأ، فإن للعلماء في ذلك ثلاثة أقوال: أحدها: أن ديتهم على النصف من دية المسلم...، والقول الثاني: أن ديتهم ثلاث دية المسلم...، والقول الثالث: أن ديتهم مثل دية المسلمين“. (بدایۃ المجتہد ۱۹۶/۴-۱۹۷)

اور مودودی صاحب کا یہ کہنا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نصف دیت اپنے لیے لیتے تھے، تو یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح الزام ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے سنن کبریٰ میں زہری سے روایت کیا ہے ”کان معاویۃ أعطی أهل المقتول النصف، وألقى النصف في بيت المال“. (السنن الكبرى للبيهقي ۱۰۲/۸)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ آدھی دیت مقتول کے ورثاء کو دیتے تھے اور نصف بیت المال میں جمع کرتے تھے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بیت المال کے سلسلے میں نہایت محتاط تھے:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بیت المال کو اللہ اور مسلمانوں کا مال تصور کرتے تھے اور اسے اسلامی قواعد کے خلاف نہیں استعمال کرتے تھے۔ بیت المال کے سلسلے میں ناروا تصرف کے الزامات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں غلط بیانی پر مبنی ہیں۔ حافظ ابن عساکر نے عطیہ بن قیس سے روایت کی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بیت المال کے بارے میں بہت ہی محتاط تھے، اسے اپنا ذاتی مال نہیں سمجھتے تھے۔ ”عن عطية بن قيس قال: خطبنا معاوية فقال: إن في بيت مالكم فضلا عن عطاءكم وأنا قاسم بينكم ذلك، فإن كان فيه قابلا فضلا قسمته عليكم، وإلا فلا عتية عليّ، فإنه ليس مالي وإنما هو في الله الذي أفاء عليكم“. (تاریخ دمشق لابن عساکر ۱۷۰/۵۹)

علامہ ابن تیمیہ ابن عساکر کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وفضائل معاوية في حسن السيرة، والعدل، والإحسان كثيرة“. (منهاج السنة ۲۳۴/۶)

ابن عساکر دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”معاوية ومن كان معه في عصره بالشام من الصحابة والتابعين أتقى لله وأشدّ محافظة على أداء فرائضه، وأفقه في دينه“. (تاریخ دمشق لابن عساکر ۳۶۶/۱)

مولانا محمد نافع صاحب نے لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ان ایام میں جن میں یہ واقعات پیش آئے اکابر صحابہ کرام کی ایک خاصی جماعت موجود تھی۔ مثلاً عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، مسور بن مخرمہ، زید بن ثابت، سائب بن یزید، عقیل بن ابی طالب، حسین بن علی، ابو ہریرہ اور عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم۔ ان حضرات

میں سے کسی بزرگ نے ان اموال کی تقسیم کے معاملہ میں کوئی اعتراض نہیں کھڑا کیا؛ حالانکہ یہ حضرات خلاف شرع معاملہ پائے جانے پر خاموشی اختیار کرنے والے نہیں تھے، اور شرعی قواعد کی صریح خلاف ورزی کی تائید کرنے والے نہیں تھے۔ اس پر مستزاد یہ بات ہے کہ بیت المال سے اس دور میں ان تمام حضرات کو درجہ بدرجہ وظائف اور عطا یا جاری ہوتے تھے۔ بیت المال کے اموال میں اگر شرعی احکام کی صریح خلاف ورزی پائی گئی تھی تو ان حضرات نے اعتراض کیوں نہیں کیا؟! اور وہاں سے اموال حاصل کرنے سے اجتناب کیوں نہیں کیا؟!... اس معاملے میں ان حضرات کا تعامل ہی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں صفائی پیش کرنے اور دفاع کرنے کے لیے کافی دوانی ہے۔ (سیرت حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ، ص ۶۹۴-۶۹۵)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا بغرض تجارت مورتیوں کو ہندوستان بھیجنا ثابت نہیں:

عبداللہ ہریری نے طبری کی اس روایت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی شان میں گستاخی کی کوشش کی ہے: ”حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا عبد الرحمن، قال: حدثنا سفيان، عن الأعمش عن أبي وائل، قال: كنت مع مسروق بالسلسلة، فمرت عليه سفينة فيها أصنام ذهب وفضة، بعث بها معاوية إلى الهند تباع، فقال مسروق: لو أعلم أنهم يقتلونني لغرقتها، ولكن أخشى الفتنة“. (تهذيب الآثار للطبري، مسند علي، ص ۲۴۱، رقم: ۳۸۲)

بلاذری نے انساب الاشراف میں اس روایت کو اعمش عن ابی وائل کی سند سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: ”عن الأعمش عن أبي وائل قال: كان مسروق بالسلسلة، فمرت به سفائن فيها أصنام من صفر تماثيل الرجال، فسألهم عنها فقالوا: بعث بها معاوية إلى أرض السند والهند تباع له، فقال مسروق: لو (لا) أعلم أنهم يقتلونني لغرقتها، لكنني أخاف أن يعذبوني ثم يفتنوني، والله ما أدري أي الرجلين معاوية، أرجل قد يئس من الآخرة فهو يتمتع من الدنيا، أم رجل زين له سوء عمله“. (أنساب الأشراف للبلاذري ۱۳۷/۵)

اس روایت کو طبری اور بلاذری کے علاوہ کسی اور نے ذکر نہیں کیا، حتیٰ کہ روافض کی کتابوں میں بھی یہ روایت نہیں ملتی؛ البتہ طبری اور بلاذری نے اس جیسی اور بھی بہت سی جھوٹی روایات اپنی کتابوں میں جمع کر دی ہیں۔

یہ روایت سنداً و متناً دونوں طرح صحیح نہیں۔ اس میں اعمش کا عنعنہ ہے اور اعمش مدلس ہیں اور ان پر تشیع کا دھبہ ہے۔ ”قال خلال: قال مهنا: سألت أحمد عن حديث الأعمش، عن أبي وائل أن معاوية لعب بالأصنام. فقال: ما أغلظ أهل الكوفة على أصحاب رسول الله، ولم يصح الحديث.“

وقال: تكلم به رجل من الشيعة“. (المنتخب من علل الخلال، ص ۲۵، رقم: ۱۴۳)

امام احمدیہ اس شخص کے بارے میں فرما رہے ہیں جو یہ کہتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے (العیاذ باللہ) بتوں کے ساتھ کھیلنا۔ وہ شخص کس قدر غلیظ شیعہ ہوگا جو یہ کہتا ہو کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ (العیاذ باللہ) بتوں کی تجارت کرتے تھے۔ اور کیا یہ اس صحیح حدیث کے مخالف نہیں جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرما رہے ہیں: ”اللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ هَادِيًا مَّهْدِيًّا وَاَهْدِ بِهِ“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۳۸۴۲) کیا وہ شخص ہدایت یافتہ ہوگا اور لوگوں کو اس سے ہدایت ملتی ہوگی جو بتوں کا تاجر ہو؟! جیسا کہ کذابوں کا گمان ہے۔

نیز اس روایت کو ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں بھی ذکر کیا ہے؛ لیکن اس میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا ذکر نہیں۔ ”حدثنا أبو معاوية قال: حدثنا الأعمش، عن شقيق، عن مسروق، قال: مر عليه وهو بالسلسلة بتمثيل من صفر تبا، فقال مسروق: لو أعلم أن ينفق لضربتها، ولكني أخاف أن يعذبني فيفتني، والله ما أدري أي الرجلين؟ رجل قد زين له سوء عمله، أو رجل قد أيس من آخرته فهو يتمتع من الدنيا“۔ (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۲۶۶۸۴)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں مسروق کا یہ قول اس لیے بھی بعید معلوم ہوتا ہے کہ مسروق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بلند مقام کو بہتر طریقے پر ملحوظ رکھتے تھے؛ چنانچہ جب بعض مسائل میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا، اور کافر کو مسلمان کا وارث نہیں بنایا، اور یہ مسئلہ مسروق کے سامنے پیش ہوا تو مسروق کہنے لگے: ”وما أحدث في الإسلام قضاء أحب إلي منه“۔ (سنن الدارمی، رقم: ۳۰۳) اور سنن سعید بن منصور میں ہے: ”فقال مسروق بن الأجدع: ما أحدث في الإسلام قضاء أعجب منه“۔ (سنن سعید بن منصور، رقم: ۱۴۵)

اس سے معلوم ہوتا کہ مسروق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے قضا اور فیصلوں کو نہایت پسندیدہ خیال کرتے تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ ان کو کسی قسم کا عناد اور رنجش نہیں تھی۔ خلیفہ ابن خیاط لکھتے ہیں کہ قاضی شریح کوفہ سے بصرہ گئے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے ان کے قائم مقام مسروق کو کوفہ کا قاضی بنایا گیا۔ ”الكوفة: لم يزل شريح قاضياً عليها حتى أهدره زياد معه إلى البصرة، فقاضى عليها بعده مسروق بن الأجدع“۔ (تاریخ خلیفہ ابن خیاط، ص ۲۲۸) اگر وہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو قابل اعتراض اور لائق طعن سمجھتے تو ان کی طرف سے منصب قضا کیسے قبول کر سکتے تھے!

نیز مذکورہ روایت میں مسروق نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے ظلم زیادتی کے اندیشے کو ظاہر کیا ہے؛ جبکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کسی پر حق گوئی کی پاداش میں ظلم و زیادتی روا نہیں رکھتے تھے؛ چنانچہ مذکورہ روایت کے راوی

خود اعمش نے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے عدل و انصاف کے معاملے کو بڑی اہمیت دی ہے۔ آپ کا بیان ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ عدل و انصاف میں مشہور خلیفہ عادل حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے بھی فائق تھے۔ ابو بکر خلال نے اپنی سند سے ابو ہریرہ المکتب سے روایت کیا ہے: ”قال أبو هريرة المکتب: کنا عند الأعمش فذكروا عمر بن عبد العزيز وعدله، فقال الأعمش: فكيف لو أدرکم معاوية؟ قالوا: في حلمه؟ قال: لا والله، بل في عدله.“ (السنة لأبي بكر الخلال، رقم: ۶۶۷. وذكره الذهبي في المنتقى، ص ۳۸۸. وابن تيمية في منهاج السنة ۶/۲۳۳)

مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حق گوئی پر کوئی ظلم و زیادتی کرنے والے نہیں تھے، اور مسروق کی طرف حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں طعن کی نسبت درست نہیں۔ نیز تاریخ واسط میں طبری کی روایت اعمش عن أبي وايل، ہی کی سند سے طبری کی روایت کے برعکس ہے، جس میں اس بات کا ذکر ہے کہ ان کشتیوں میں ہدایا تھے جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے بھیجے گئے تھے۔ ”عن الأعمش، عن أبي وايل قال: كنت مع مسروق بسلسلة واسط فمرت سفن فيها هدايا إلى معاوية.“ (تاریخ واسط، ص ۳۷)

نیز اعمش مدلس ہیں اور انھوں نے سماع کی صراحت نہیں کی ہے۔ عبد الرحمن المعلمی لکھتے ہیں: ”ففي رواية الأعمش أحاديث كذلك ضعفها أهل العلم بعضها بضعف بعض من فوق الأعمش في السند، وبعضها بالانقطاع، وبعضها بأن الأعمش لم يصرح بالسماع وهو مدلس، ومن هذا الأخير حديث في شأن معاوية ذكره البخاري في تاريخه الصغير (ص ۶۸) ووهنه بتدليس الأعمش، وهكذا في رواية عبد الرزاق وآخرين.“ (التشكيل ۱/۱۳۹)

معلمی الفوائد المجموعہ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں: ”إذا استنكر الأئمة المحققون المتن، وكان ظاهر السند الصحة، فإنه يتطلبون له علة، فإذا لم يجدوا علة قاذحة مطلقا، حيث وقعت، أعلوه بعللة ليست بقاذحة مطلقا، ولكنهم يرونها كافية للقبح في ذلك المنكر، فمن ذلك: إعلاله بأن راويه لم يصرح بالسماع هذا، مع أن الراوي غير مدلس، أعل البخاري بذلك خبرا رواه عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب، عن عكرمة. تراه في ترجمة عمرو من التهذيب. ونحو ذلك كلامه في حديث عمرو بن دينار في القضاء بالشاهدين واليمين.

پھر موصوف اس کی اور بھی متعدد مثالیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وحجتهم في هذا: أن عدم القبح بتلك العلة مطلقا إنما بني على أن دخول الخلل من جهتها نادر، فإذا اتفق أن يكون

المتن منكر، يغلب على ظن الناقد بطلانه، فقد يحقق وجود الخلل، وإذ لم يوجد سبب له إلا تلك العلة، فالظاهر أنها هي السبب، وأن هذا من ذلك النادر الذي يجيء الخلل من جهتها“۔ (مقدمة الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، ص ۱۱-۱۲)

نیز اعلمش پر تشیع کا الزام ہے؛ چنانچہ علی فرماتے ہیں: ”وكان فيه تشيع“۔ (تہذیب التہذیب ۴/۲۲۲) اور جو شیعیت زدہ ہو اس کی روایت بنو امیہ - خصوصاً حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ - کے خلاف قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اور اگر بالفرض مسروق کے اس قول کو ہم ثابت مان بھی لیں تو معلوم نہیں کہ مسروق کوس نے یہ بتایا کہ کشتی میں کیا ہے؟ اور یہ کس کی ہے؟ اور کہاں جا رہی ہے؟ اور یہ بات بعید نہیں کہ یہ کسی کوئی شیعہ کی حرکت ہو جس نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر افترا پردازی کے ارادے سے مسروق سے یہ بات کہی ہو؛ جبکہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسروق ”سلسلہ“ پر کسی چیز کے بارے میں تفتیش نہیں کرتے تھے، صرف اپنے پاس سے گزرنے والے سے کہتے تھے کہ اگر تمہارے پاس ہمارا کچھ حق ہے تو ہمیں دے دو۔ ”عن أبي إسحاق قال: كان مسروق على السلسلة، فكان من مرّ به أعطاه شيئاً قبل منه ويقول: معك شيء لنا فيه حق؟ فإن قال: نعم، وإلا قال له: اذهب“۔ (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۱۰۶۷۳)

بلاذری نے اس روایت کو دوسری جگہ فتوح البلدان میں واقدی سے بلاسند ذکر کیا ہے: ”قال الواقدي: سبى عبد الله بن قيس الدرقى سقلية، فأصاب أصنام ذهب وفضة مكللة بالجواهر، فبعث بها إلى معاوية، فوجه بها معاوية إلى البصرة لتحمل إلى الهند فتباع هناك ليشمن بها“۔ (فتوح البلدان ۱/۱۵۸)

یہ روایت بلاسند ہے اور واقدی متروک و متهم بالکذب ہے۔ (میزان الاعتدال ۳/۶۶۵)

شیخ عبداللہ ہریری نے العقیدۃ السنیہ شرح العقیدۃ الطحاویہ اور المقالات السنیہ میں جگہ جگہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی شان میں گستاخانہ کلمات لکھے ہیں؛ جبکہ گزشتہ صفحات میں آپ نے سنی اور شیعہ کتب کے حوالے سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عمدہ اور مناسب کلمات ملاحظہ کر چکے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کے درمیان کوئی ذاتی عناد اور نسلی عداوت نہیں تھی؛ بلکہ ان سے اپنے اپنے نظریات کے تحت یہ امور صادر ہوئے۔ یہ حضرات ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے اور فرق مراتب کا لحاظ رکھتے اور اسے تسلیم کرتے تھے؛ چنانچہ جب ابو مسلم خولانی نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے کہا: ”أنت تنازع علياً، أم أنت مثله؟“ تو آپ نے فرمایا: ”لا، والله! إني لأعلم إن علياً أفضل مني، وإنه لأحق بالأمر مني...“۔

(تاریخ دمشق لابن عساکر ۵۹/۱۳۲)

جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کی اطلاع حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو آپ بے ساختہ رونے لگے۔ ”لما

جاء قتل علي إلى معاوية جعل يبكي، فقالت له امرأته: أتبكيه وقد قاتلته؟ فقال: ويبحك إنك لا تدرين ما فقد الناس من الفضل والفقه والعلم. (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۴۲/۵۹)

اور جب حضرت علیؑ کی شہادت کے بعد ضرار صدائی نے۔ جو حضرت علیؑ کے خاص حمایتی تھے۔ حضرت معاویہؓ کے پاس آپ کے اوصاف بیان کیے تو حضرت معاویہؓ اتنا روئے کہ آپ کی داڑھی تر ہوگئی۔ ”وكان ضرار من أصحابه (علي) فدخل على معاوية بعد موته فقال: صف لي علياً... فبكى معاوية حتى اخضلت لحيته“. (شرح مئة كلمة لابن ميثم البحراني ۴۴۵/۱. مواقف الشيعة للميانجي ۴۱۱/۱. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ۲۶۵/۴. وانظر: حلية الأولياء لأبي نعيم ۸۴/۱. والبصرة لابن الجوزي ۴۵۰/۱. والاستيعاب لابن عبد البر ۱۱۷۰/۳. وتاريخ دمشق لابن عساكر ۴۰۱/۲۴)

دوسری طرف حضرت علیؑ حضرت معاویہؓ کے بارے فرماتے ہیں: ”أيها الناس لا تكروها إمارة معاوية، والله! لو قد فقدتموه لقد رأيتم الرؤوس تنزو من كواهلها كالحنظل“. (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۳۹۰۰۹)

اگر حضرت معاویہ نہ ہوں تو تم لوگوں کے سروں کو ان کے کندھوں سے گرتے ہوئے دیکھو گے۔ مذکورہ عبارات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ان دو حضرات کے درمیان جنگ و جدال جو وقتی طور پر پیش آیا وہ بنا برعناد نہ تھا اور فسادِ نیت پر مبنی نہ تھا، یہ ہنگامی مسائل کے درجے میں تھا جو ختم ہو گیا؛ البتہ معاندراویوں اور حق سے بھٹکے ہوئے ناقلین نے ان چیزوں کو دائمی کینہ اور عداوت کی صورت میں نقل کیا ہے۔ مشہور مورخ ابن خلدون لکھتے ہیں: ”كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربةهم لغرض ديني أو لإيثار باطل أو لاستشعار حق كما توهمه متوهم وينزع إليه ملحد“. (تاريخ ابن خلدون ۲۵۷/۱)

حضرت عمارؓ کے قاتل کون؟

اشکال:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ سے فرمایا تھا: ”ويح عمار، تقتله الفئة الباغية، يدعوهن إلى الجنة، ويدعونه إلى النار“. (صحيح البخاري، باب التعاون في بناء المسجد، رقم: ۴۴۷) اور حضرت عمارؓ حضرت علیؑ کی حمایت میں جنگ صفین میں حضرت معاویہؓ کے مقابلے میں لڑتے ہوئے اسی لڑائی میں شہید ہوئے۔ ان کی شہادت سے معلوم ہوا کہ حضرت معاویہؓ کی جماعت ”فئة باغية“ کا مصداق ہے۔

جواب:

(۱) حافظ ابن رجب نے بخاری کی شرح ”فتح الباری“ میں لکھا ہے کہ ”تقتله الفئة الباغية“ بخاری کے بعض نسخوں میں موجود نہیں۔ نیز یہ کلمات ابوسعید خدری نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنے، بلکہ دوسرے ساتھیوں سے سنے۔ (فتح الباری لابن رجب ۳/۳۰۵)

(۲) اس حدیث کے دو حصے ہیں، ایک ”وَيَحْ عَمَارٍ، تَقْتُلُهُ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ“، اور دوسرا: ”يَدْعُوهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ، وَيَدْعُونَهُ إِلَى النَّارِ“۔

تاریخ کی بعض کتابوں میں ایک اور جملہ ”لَا أَنَالَهَا اللَّهُ شِفَاعَتِي“ کا بھی اضافہ ملتا ہے؛ لیکن حافظ ابن کثیر اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ نے اس کے موضوع اور بے اصل ہونے کی وضاحت کر دی ہے۔ (البداية والنهاية ۶/۲۱۴۔ السيرة النبوية لابن كثير ۲/۳۰۹۔ منهاج السنة ۶/۲۵۹)۔

پہلا حصہ بہت سارے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مروی ہے، جن میں حضرت ابوقحادہ، حضرت عمرو بن العاص، حضرت ام سلمہ، حضرت خزیمہ، حضرت ابو ہریرہ، حضرت عثمان بن عفان، حضرت حذیفہ، حضرت ابویوب، حضرت ابورافع، حضرت ابوالسر، حضرت عبداللہ بن عمرو وغیرہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں، ان حضرات سے صرف پہلا حصہ یعنی ”وَيَحْ عَمَارٍ، تَقْتُلُهُ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ“ مروی ہے، دوسرا حصہ ان کی روایات میں موجود نہیں۔ دوسرا حصہ صرف حضرت ابوسعید خدری اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً اور مجاہد سے مرسلً مروی ہے۔

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت (جو عکرمہ کی سند سے مروی ہے) کو امام بخاری نے اپنی صحیح (رقم: ۴۳۷۷) میں روایت کیا ہے۔ اور ابن عمر کی روایت کو طبرانی نے المعجم الکبیر (رقم: ۱۳۲۷۶) میں ذکر کیا ہے، جس میں عبدالنور مہتم بالوضع راوی ہے۔ اور مجاہد کی روایت کو ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (رقم: ۳۲۹۱۳) میں ذکر کیا ہے۔

جن روایات میں صرف پہلا حصہ مذکور ہے، ان میں سے بعض روایات صحیح مسلم میں، بعض سنن ترمذی میں، بعض سنن نسائی، مسند احمد، مصنف عبدالرزاق، مسند ابی یعلیٰ، مسند بزار، مسند حمیدی اور مستدرک حاکم میں ہیں، اور ان تمام روایات کو طبرانی نے اپنی معاجم میں ذکر کیا ہے، اور ان میں سے اکثر کی سند صحیح یا حسن ہے۔ تطویل کے خوف سے ان روایات کی سند، الفاظ اور ان پر محدثین کی تعلیقات و تشریحات کو یہاں ذکر نہیں کیا گیا۔

پہلے حصے کو اکثر حضرات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت پر محمول کرتے ہیں اور ان کو باغی قرار دیتے ہیں؛ لیکن یہ حقیقت کے خلاف ہے، اس کا مصداق وہ ٹولہ ہے جو خلافت اسلامیہ کی توسیع کا دشمن تھا اور جنہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کی تھی۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت ہی نہیں کی تھی تو بغاوت کہاں؟ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا اجتہاد یہ تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج میں باغیوں کی موجودگی خلافت

اسلامیہ کے لیے ناسور ہے، جب تک ان کا قلع قمع نہ کیا جائے حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت چھڑان مفید نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جماعت کے مقابلے میں حضرت عثمانؓ کو ثابت قدمی اور شہادت کی بشارت عنایت فرمائی۔ اس ٹولے کے سرغنہ مصر میں موجود تھے، ان میں عبداللہ بن سبا، سودان بن حمران، کنانہ بن بشر نمایاں ہیں۔ حضرت عثمانؓ نے حضرت عمارؓ کو جو بوڑھے ہو چکے تھے حالات کی تحقیق اور باغیوں کو سمجھانے کے لیے مصر بھیجا، حضرت عمارؓ ان کو سمجھانے گئے تھے؛ لیکن ان کی پکینی چڑی باتوں میں آگئے اور مصر سے واپس نہیں آئے اور عثمانؓ کے مستغنی ہونے کو مصلحت سمجھتے تھے، بعد میں حضرت عمارؓ حضرت علیؓ اور ان کی جماعت کے ساتھ تھے، اور جنگ صفین میں باغیوں کی جماعت نے ان کو شہید کر دیا۔

حضرت عمارؓ خود فرماتے ہیں: ”حدثني جيبی رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”إني لا

أموت إلا قتلا بين فئتين مؤمنتين“۔ (التاريخ الصغير للإمام البخاري، رقم: ۳۱۲)

مذکورہ دونوں روایتوں کو جمع کرنے کی صورت میں واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت عمارؓ کی موت مومنین کی دو جماعتوں کے درمیان میں قتل کی صورت میں واقع ہوگی اور ان کو قتل کرنے والی باغیوں کی جماعت ہوگی، جیسا کہ ”تقتله الفئة الباغية“ سے واضح ہے۔ اور باغیوں سے مراد خوارج کی وہ جماعت ہے جنہوں نے خلیفہ راشد حضرت عثمانؓ سے بغاوت کی اور بالآخر آپ کو شہید کر ڈالا۔

بعض حضرات نے تاج طبری اور تاریخ ابن خلدون کے حوالے سے لکھا ہے کہ باغیوں نے حضرت عثمانؓ کے مخلص و معتمد علیہ نمائندے حضرت عمارؓ کو افشائے راز کے خوف سے مصر سے مدینہ آتے ہوئے دھوکہ سے ہلاک کر دیا تھا۔ اور حضرت عمارؓ جنگ جمل و صفین میں موجود نہیں تھے؛ بلکہ شہادت عثمانؓ سے چند ماہ پہلے ہی شہید ہو چکے تھے۔

”قالوا: نشير عليك (أي: عثمان) أن تبعث رجالا ممن تثق بهم إلى الأمصار حتى يرجعوا إليك بأخبارهم، فدعا محمد بن مسلمة فأرسله إلى الكوفة، وأرسل أسامة بن زيد إلى البصرة، وأرسل عمار بن ياسر إلى مصر، وأرسل عبد الله بن عمر إلى الشام، وفرق رجالا سواهم، فرجعوا جميعاً قبل عمار... واستبطأ الناس عماراً حتى ظنوا أنه قد أغتيل. فلم يفجأهم إلا كتاب من عبد الله بن سعد بن أبي سرح يخبرهم أن عماراً قد استماله قوم بمصر وقد انقطعوا إليه، منهم عبد الله بن السوداء وخالد بن ملجم وسودان بن حمران وكنانة بن بشر“۔ (تاريخ الطبري ۹۹/۵، ط: مكتبة الرياض)

اور ابن خلدون کے الفاظ ہیں: ”فتبسطوا عماراً عن المسير إلى المدينة“۔ (تاريخ ابن خلدون

یعنی لوگوں نے عمار کو مصر سے مدینہ واپس جانے سے روک لیا۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جن صحابہ کو مختلف شہروں کے حالات کی تحقیق کے لیے بھیجا تھا وہ سب حضرات سوائے عمار کے اپنے سے متعلق شہروں کے حالات کی تحقیق کے بعد مدینہ واپس آ گئے، جس سے لوگوں کو خیال ہوا کہ عمار کو شہید کر دیا گیا ہے۔

لیکن طبری وابن خلدون کی اس روایت میں ان کے مصر یا مصر سے مدینہ واپس آتے ہوئے شہید کیے جانے کی صراحت نہیں؛ جبکہ صحیح بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمار جنگ جمل کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں موجود تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کو اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو لوگوں کو اپنی نصرت پر آمادہ کرنے کے لیے کوفہ بھیجا تھا۔

قال أبو وائل: لما بعث عليّ عماراً والحسن إلى الكوفة ليستنفرهم، خطب عمار فقال: إني لأعلم أنها زوجته في الدنيا والآخرة، ولكن الله ابتلاكم لتبغوه أو يباها. (صحیح البخاري، رقم: ۳۷۷۲)

لفظ ”ويح“ کے معنی کی وضاحت:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمار کے لیے ”ويح“ بمعنی افسوس کا لفظ استعمال فرمایا، جس میں اشارہ ہے کہ افسوس آپ جس جماعت کے موقف کو صحیح سمجھ کر اس کے ساتھ ہوں گے وہی جماعت آپ کو قتل کرے گی۔ ”ويح“ افسوس کے موقع پر استعمال ہوتا ہے؛ ابن ماجہ میں اس شخص کے بارے میں جس نے سو آدمیوں کو قتل کیا تھا اور پھر توبہ کی نیت سے ایک عالم کے پاس گیا، یہ الفاظ آئے ہیں: ”ويحك ومن يحول بينك وبين التوبة“. (سنن ابن ماجہ، رقم: ۲۶۲۲) یعنی آپ کی پریشانی پر افسوس ہے، آپ اور آپ کی توبہ کے درمیان کون رکاوٹ بن سکتا ہے!

ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہجرت کے متعلق سوال کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ويحك، إن شأنها شديد“. (صحیح البخاري، باب زكاة الإبل، رقم: ۱۴۵۲)

علامہ عینی عمدة القاری میں ”ويحك“ کے تحت لکھتے ہیں: ”كلمة تقال عند الزجر والموعظة والكره لفعل المقول له“. (عمدة القاري ۶/۴۴۶، نقلاً عن الداودي)

یعنی ”ويحك“ وعظ، ڈانٹ اور مخاطب کے فعل کی ناپسندیدگی کے موقع پر کہا جاتا ہے۔ یہاں مراد صرف افسوس ہے۔

”فئة باغية“ کا مصداق وہ جماعت ہے جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کی باغی تھی:

اب ہم کچھ قرآن اور شواہد ذکر کرتے ہیں جن سے واضح ہو جائے کہ ”فئة باغية“ کا مصداق حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت سے باغی جماعت ہے، اور وہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل تھے۔ عمار کا قتل کرنا اور تاقیامت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کو بدنام کرنا ان کے لیے آسان تھا۔ انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ایسا بدنام کیا کہ بعض اونچے درجے کی تحقیق کرنے والے بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی سمجھنے لگے:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”تقتله الفئة الباغية“ فرمایا، جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ جماعت مراد ہے جس کی بغاوت سب مسلمانوں میں مسلم ہے، اور وہ قاتلین عثمان ہیں، جن کی کاروائی کو سب صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بغاوت مانتے تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حفاظت کے لیے مقرر کیا تھا۔ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”ذكر حصر أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه: لما وقع ما وقع يوم الجمعة... ولزم كثير من الصحابة بيوتهم، وسار إليه جماعة من أبناء الصحابة عن أمر آبائهم، منهم الحسن والحسين وعبد الله بن الزبير - وكان أمير الدار - وعبد الله بن عمرو بن العاص، وصاروا يحاجون عنه ويُناضِلون دونه أن يصل إليه أحد منهم“۔ (البدایة والنهاية ۱۷۶/۷)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کا لقب دیا؛ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: أن النبي صلى الله عليه وسلم صعد أحدًا وأبو بكر وعمر وعثمان، فرجف بهم، فقال: ”أثبت أحدًا فإنما عليك نبي وصديق وشهيدان“۔ (صحيح البخاري، رقم: ۳۶۷۵)

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ اے عثمان اگر آپ سے منافقین خلافت کی قمیص اتارنا چاہیں تو مت اتارنا؛ عن النعمان بن بشير عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”يا عثمان إن وُلَاكَ اللَّهُ هذا الأمر يومًا، فأرادك المنافقون أن تخلع قميصك الذي قمصك الله فلا تخلعه“، يقول ذلك ثلاث مرات. قال النعمان: فقلت لعائشة: ما منعك أن تعلمي الناس بهذا؟ قالت: أنسيته۔ (سنن ابن ماجه، رقم: ۱۱۲۔ وسنن الترمذي، رقم: ۳۷۰۔ وقال الترمذي: حديث حسن۔

ومسند أحمد، رقم: ۲۴۵۶۶، وإسناده صحيح)

(۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود دوسری حدیث میں ”فئة باغية“ کی تشریح کی طرف اشارہ فرمایا؛ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم پر اعتراض کیا اور بعض صحابہ نے اس کے قتل کا ارادہ کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور یہ فرمایا: ”دعوہ سیکفیکموہ غیرکم، یقتل فی الفئة الباغية،

يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، قَتَلَهُمْ حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ“۔ (البہنہ لابن ابی عاصم، رقم: ۹۱۱)

اس کو چھوڑ دو، دوسرے حضرات اس کو قتل کر کے آپ کو اس کے قتل سے بچائیں گے۔ یہ لوگ دین سے اس طرح نکلیں گے جیسے تیر شکار سے نکلتا ہے۔ ان کا قتال ہر مسلمان پر ضروری ہے۔ یہ شخص خوارج میں سے تھا اور حضرت علیؑ کے مقابلے میں قتل ہوا، اس سے واضح ہوا کہ ”فئۃ باغیۃ“ خوارج ہیں، ان کو خوارج نام بعد میں ملا؛ لیکن پہلے سے ان کی حقیقت موجود تھی، گویا کہ عثمانؓ سے بغاوت کی وجہ سے اکہرے خوارج تھے، بعد میں حضرت علیؑ سے بھی منحرف ہو کر دہرے خوارج بن گئے، پہلے ان کا نام ”فئۃ باغیۃ“ تھا، پھر ان کا نام خوارج پڑ گیا۔

(۳) مستدرک حاکم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنے بیٹے علی اور عمر کو ابوسعید خدریؓ کے پاس اس حدیث کے سننے کے لیے بھیجا تھا جو خوارج سے متعلق ہے: عَنْ عَكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ لَهُ وَلَا بَنَهُ عَلِيٌّ: انْطَلَقَا إِلَى أَبِي سَعِيدٍ فَاسْمَعَا مِنْهُ حَدِيثَهُ فِي شَأْنِ الْخَوَارِجِ، فَانْطَلَقَا فَإِذَا هُوَ فِي حَائِطٍ لَهُ يُصَلِّحُ فَلَمَّا رَأَا أَخَذَ رِدَاءَهُ، ثُمَّ احْتَبَى، ثُمَّ أَنْشَأَ يُحَدِّثُنَا حَتَّى عَلَا ذِكْرُهُ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ: كُنَّا نَحْمِلُ لِبْنَةً لِبْنَةً وَعِمَارٌ يَحْمِلُ لِبْنَتَيْنِ لِبْنَتَيْنِ فَرَأَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَعَلَ يَنْفُضُ التَّرَابَ عَنْ رَأْسِهِ وَيَقُولُ: يَا عِمَارُ! أَلَا تَحْمِلُ لِبْنَةً لِبْنَةً كَمَا يَحْمِلُ أَصْحَابُكَ؟ قَالَ: إِنِّي أُرِيدُ الْأَجْرَ عِنْدَ اللَّهِ، قَالَ: فَجَعَلَ يَنْفُضُ وَيَقُولُ: ”وَيْحَ عِمَارٍ تَقْتُلُهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَةُ“، قَالَ: وَيَقُولُ عِمَارُ: ”أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْفِتَنِ“۔ (المستدرک للحاکم، رقم: ۲۶۵۳۔ وقال الحاکم: صحيح على شرط البخاري. ووافقه الذهبي)

معلوم ہوا کہ ”تقتله الفئۃ الباغیۃ“ کا تعلق خوارج سے ہے، اور فرقہ خوارج جو ”فئۃ باغیۃ“ ہے اسی نے حضرت عمارؓ کو شہید کیا۔

(۴) ایک روایت میں یوں آیا ہے: ”وذلك فعل الأشقياء الأشرار“۔

عن مجاهد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”ما لهم ولعمار يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار، وذلك فعل الأشقياء الأشرار“۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۴/۴۰۲، و ۴۰۳۔ وفي المصنف لابن أبي شيبة (رقم: ۳۲۹۱۳) بلفظ: ”وكذلك دأب الأشقياء الفجار“۔ قال الشيخ محمد عوامة: هذا من مراسيل مجاهد برجال ثقات“۔

اور ایک روایت میں آیا ہے: ”لا يقتلك أصحابي، ولكن تقتلك الفئۃ الباغیۃ“۔ (وفاء

الوفاء ۱/ ۲۵۴) اس سے پتہ چلا کہ یہ بدبختوں کا کام تھا، صحابہ کرام قتل میں ملوث نہیں تھے۔

صحیح بخاری کی شرح میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے ابن بطل سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: ”إِنَّمَا يَصَحُّ

هَذَا فِي الْخَوَارِجِ الَّذِينَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ عَلِيٌّ عَمَارًا يَدْعُوهُمْ إِلَى الْجَمَاعَةِ“۔ (عمدة القاري ۴/ ۲۰۹)

لیکن یہ جواب صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، خود علامہ عینی اس جواب کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وَلَكِنْ

لَا يَصَحُّ هَذَا لِأَنَّ الْخَوَارِجَ إِنَّمَا خَرَجُوا عَلَى عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ بَعْدَ قَتْلِ عَمَارِ بَلَا

خِلَافَ بَيْنِ أَهْلِ الْعِلْمِ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّ ابْتِدَاءَ أَمْرِهِمْ كَانَ عَقِيبَ التَّحْكِيمِ بَيْنَ عَلِيٍّ وَمَعَاوِيَةَ، وَلَمْ يَكُنْ

التَّحْكِيمُ إِلَّا بَعْدَ انْتِهَاءِ الْقِتَالِ بِصَفِينٍ، وَكَانَ قَتْلُ عَمَارٍ قَبْلَ ذَلِكَ قَطْعًا“۔ (عمدة القاري ۴/ ۲۰۹)

ہاں ممکن ہے کہ حضرت عمار ؓ کو مصر بھیجنے میں حضرت عثمان ؓ کے ساتھ حضرت علی ؓ بھی شامل ہوں۔

(۵) اگر ”فِئَةُ بَاغِيَّةٍ“ سے مراد حضرت معاویہ ؓ کی جماعت تھی، تو حضرت علی ؓ نے حضرت

معاویہ ؓ سے صلح کی بات چیت کے لیے حکم کیوں مقرر فرمایا؟! جس کے نتیجے میں قتال موقوف ہوا۔ باغیوں کے

لیے تو قرآنی فیصلہ موجود ہے: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ

أَمْرِ اللَّهِ﴾۔ (الحجرات: ۹) ثالثی کی ضرورت ہمیشہ وہاں پیش آتی ہے جب دونوں متحارب گروہوں کے پاس

ایسے دلائل موجود ہوں کہ جن سے کھل کر یہ واضح نہ ہوتا ہو کہ حق پر کون ہے، دونوں فریق اپنے اپنے دعووں کے

مطابق اپنے کو حق پر سمجھتے ہوں۔

پھر اگر حضرت معاویہ ؓ کا باغی ہونا ثابت ہو چکا تھا تو حضرت علی ؓ کے بعد حضرت حسن ؓ نے

حکومت سے دستبردار ہو کر کیوں حکومت اُن کے حوالے کر دی؟ ان پر تو قتال فرض ہونا چاہیے تھا، نہ کہ مسلمانوں

کی زمامِ قیادت ہی اُن کے سپرد کر دی جاتی۔ پھر مزید لطف یہ کہ حضرت حسن ؓ کے اس فیصلے کی تائید و تصدیق

اُس وقت کی پوری ملت اسلامیہ نے کی اور سب نے خوشی منائی اور اس سال کا نام ہی عام الجماعة رکھ دیا گیا۔

علاوہ ازیں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن ؓ کے اس فعل کی تحسین و ستائش کی؛ حالانکہ اگر

حضرت معاویہ ؓ فی الواقع باغی ہوتے تو حضرت حسن ؓ کے اس فیصلے سے نہ مسلمانوں کو کوئی خوشی ہونی چاہیے تھی

اور نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی تعریف کرتے۔ اور اگر حضرت معاویہ ؓ فی الواقع باغی تھے تو رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ ؓ کے لیے ”اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ هَادِيًا مُّهْدِيًا وَاهْدِ بِهِ“۔ (سنن الترمذی،

رقم: ۳۸۴۲۔ وقال الترمذی: حديث حسن غريب) کے الفاظ کیوں استعمال فرمائے؟!

(۶) اگر حضرت عمار ؓ کی شہادت کے بعد یہ ثابت ہو جاتا کہ معاویہ ؓ کی جماعت ہی قاتل اور باغی

ہے، تو پھر ابوالیوب انصاری، ابو ہریرہ، ام سلمہ، ابن عمر اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہم جو حدیث ”وَيَحِ عَمَارٌ...“

کے راوی ہیں، کیوں قتال سے الگ رہے؟ ان کو تو پھر باغیوں کے مقابلے میں صف آرا ہونا چاہئے تھا۔

اسی طرح وہ تین صحابہ کرام: ابوقادہ، خزیمہ بن ثابت، اور ابوالیسر رضی اللہ عنہم جنہوں نے حضرت علیؑ کا ساتھ دیا اور وہ حدیث ”ویح عمار“ کے راوی بھی ہیں، ان میں سے کسی سے بھی صحیح سند سے یہ ثابت نہیں کیے انہوں نے محض اس حدیث کی بنا پر حق و باطل کا اندازہ لگا کر حضرت علیؑ کا ساتھ دیا ہوں، اور نہ ہی ان سے یہ ثابت ہے کہ حضرت عمارؓ کی شہادت کے بعد انہوں نے اس حدیث کو مدراستدلال بنا کر دوسرے فریق کو باغی کہا ہو؛ حالانکہ ان تین اشخاص میں سے ایک حضرت ابوقادہ سن ۵۴ھ، اور دوسرے حضرت ابوالیسر کعب بن عمرو سن ۵۵ھ تک زندہ رہے۔

نیز حضرت علیؑ کی طرف سے متعدد حضرات جابر بن عبد اللہؓ، عبیدہ السلمانی، اور ابو مسلم خولانی صلح کی بات چیت کے لیے حضرت معاویہؓ کے پاس آتے جاتے رہے، اور حضرت علیؑ کے گروہ میں حضرت عمارؓ موجود تھے؛ لیکن حضرت علیؑ اور ان کے اصحاب میں سے کسی نے بھی حضرت معاویہؓ یا ان کی جماعت کو یہ بات یاد نہیں دلائی کہ عمارؓ ہمارے لشکر میں موجود ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کے مطابق ان کو ایک باغی گروہ قتل کرے گا، ممکن ہے کہ تمہار گروہ کے ہاتھوں اُن کا قتل ہو جائے اور تم زبان رسالت سے باغی گروہ قرار پاؤ؛ اس لیے تمہیں ہمارے خلاف جنگ کرنی سے باز آ جانا چاہیے۔

اسی طرح اکثر اکابر صحابہ قتال سے کیوں الگ رہے؟!

شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں ہے: ”وقعد عن القتال أكثر الأكابر لما سمعوه من النصوص في الأمر بالعودة في الفتنة، ولما رأوه من الفتنة التي تربوا مفسدتها عن مصلحتها“۔ (شرح الطحاویۃ لابن أبي العز، ص ۴۹۴)۔

اور عشرہ مبشرہ میں سے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہما بھی حضرت معاویہؓ کے ہم خیال تھے، تو وہ کیسے باغی اور مجرم ہو سکتے ہیں! اسی طرح حضرت جریرؓ جیسے جلیل القدر صحابی اور دیگر بعض صحابہ کیوں حضرت معاویہؓ کے ساتھ رہ گئے؟ کیا وہ لقب یافتہ باغیوں کے ساتھ رہے؟ یہ کیسے ممکن ہے!!

اور خود حضرت علیؑ کے حقیقی بڑے بھائی عقیل بن ابی طالب حضرت علیؑ کو چھوڑ کر حضرت معاویہؓ کے پاس شام چلے گئے؛ چنانچہ شیعہ مورخ لکھتا ہے: ”وفارق (عقیل) أخاه عليًا أمير المؤمنين في أيام خلافته، وهرب إلى معاوية وشهد صفين معه“۔ (عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ص ۱۵)

(۷) حضرت معاویہؓ سے جب کہا گیا کہ آپ کی جماعت نے عمارؓ کو قتل کیا، تو حضرت معاویہؓ نے جواب دیا کہ جو ان کو لائے تھے انہوں نے ہی قتل کیا۔ یعنی ہماری جماعت کے کسی آدمی نے ان کو قتل نہیں کیا؛

بلکہ ان کا قتل انہی باغیوں اور منافقوں کے ہاتھوں ہوا ہے جو حضرت علیؑ کے لشکر میں موجود ہے، انھوں نے ہی حضرت عمارؓ کو قتل کیا، پھر ہمارے نیزوں اور تلواروں کے آگے ڈال دیا۔ حضرت علیؑ نے یہ سن کر فرمایا: پھر تو سید الشہداء، حضرت حمزہ کے قاتل حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہوئے؛ کیونکہ وہی ان کو اُحد لے کر گئے تھے، لیکن حضرت معاویہؓ کی مراد بغاۃ اور خوارج تھے، حضرت علیؑ اور سچے مسلمان نہ تھے۔ اور باغی وہ لوگ ہیں جنھوں نے امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ کو جام شہادت پلایا، پھر رات کے اندھیرے میں حضرت طلحہ، حضرت زبیر اور حضرت عائشہ کے لشکر پر حملہ کر کے صلح کی کوششوں کو سبوتاژ کیا؛ بلکہ یہ پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دوہرا معجزہ ہو جائے گی، ایک یہ کہ حضرت عمار شہید ہوں گے اور دوسرا یہ کہ جو لوگ آپ کو بظاہر قاتل نظر آ رہے ہیں وہ قاتل نہیں؛ بلکہ وہ باغی قاتل ہیں جن کی بغاوت پہلے سے مسلمہ ہے۔

عن محمد بن عمرو بن حزم قال: لما قُتِلَ عمارُ بن ياسر دخل عمرو بن حزم على عمرو بن العاص، فقال: قُتِلَ عمار، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تقتله الفئة الباغية"، فقال عمرو بن العاص فزِعًا يُرْجَعُ حتى دخل على معاوية، فقال له معاوية: ما شأنك؟ قال: قُتِلَ عمار، فقال معاوية: قد قتل عمارًا فماذا؟ قال عمرو: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "تقتله الفئة الباغية". فقال له معاوية: دُحِضَتْ في بولك، أو نحن قتلناه؟ إنما قتله عليٌّ وأصحابه، جاءوا به حتى ألقوه بين رماحنا، -أو قال: بين سيوفنا-". (مسند أحمد، رقم: ۱۷۷۷۸. والمستدرک للحاکم، رقم: ۲۶۶۳. وقال الحاکم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي).

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں: "وقد أجاب علي رضي الله عنه عن قول معاوية بأن قال: فرسول الله صلى الله عليه وسلم إذن قتل حمزة حين أخرجه، وهذا من علي رضي الله عنه إلزام لا جواب عنه، وحجة لا اعتراض عليها. قاله الإمام الحافظ أبو الخطاب بن دحية". (التذكرة للقرطبي، ص ۶۲۷. وانظر أيضًا: فيض القدير ۳۶۵/۶. والبدور المنير ۵۴۸/۸)

حاکم نے مستدرک میں واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ عقبہ بن عامر الکجی، عمر بن الحارث الخولانی اور شریک بن سلمہ، ان تینوں نے بیک وقت حملہ کر کے حضرت عمارؓ کو شہید کیا۔ (المستدرک، رقم: ۵۶۵۷)

حاکم نے پھر واقدی ہی کی سند سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمارؓ کو ابوغادیہ المزنی نے شہید کیا، اور ایک دوسرے شخص نے ان کے سر کو تن سے جدا کیا اور یہ دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت عمرو بن العاصؓ کے پاس آئے اور دونوں کہہ رہے تھے کہ میں نے عمار کو قتل کیا۔ (المستدرک، رقم: ۵۶۵۷)

لیکن مذکورہ دونوں روایتیں واقدی کے متروک و مہتمم بالکذب ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں۔ واقدی کے بارے میں مفصل کلام گزر چکا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمارؓ کو شہید کرنے والے وہ خوارج تھے جو مسلمانوں میں فتنہ و فساد برپا کرنے اور حضرت معاویہؓ کو بدنام کرنے کے درپے تھے۔ حضرت معاویہؓ نے حضرت عمارؓ کے قتل کی نسبت حضرت علیؓ اور ان کے لشکر کی طرف اس لیے کی کہ حضرت عمارؓ کے قتل کرنے والے خوارج خفیہ طور پر فتنہ و فساد برپا کرنے کے لیے حضرت علیؓ کے لشکر میں شامل تھے، حضرت معاویہؓ کی مراد حضرت علیؓ اور ان کے مخلص ساتھی ہر گز نہیں۔ نہ حضرت علیؓ حضرت عمارؓ کے قاتل تھے اور نہ حضرت معاویہؓ اور نہ ہی ان دونوں حضرات کی جماعت میں شامل دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم۔ حضرت علیؓ و حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے دونوں گروہوں کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فَتَّيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ“ (صحیح البخاری، رقم: ۲۷۰۴) فرمایا ہے۔ اسلام کے باغی تو اسلام کے مخالف اور اس کی جڑیں کاٹنے والے تھے وہ ”المسلمین“ کا مصداق کیسے ہو سکتے ہیں!! اور حضرت معاویہؓ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ هَادِيًا مَّهْدِيًا وَ اَهْدِ بَه“ (سنن الترمذی، رقم: ۳۸۴۲) کیا کوئی شخص ہادی و مہدی ہوتے ہوئے باغی اور داعی الی النار بھی ہو سکتا ہے!؟

اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ جب حضرت عمارؓ حضرت علیؓ کی جماعت کے ساتھ تھے تو پھر مفسدین نے ان کو کیوں شہید کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کی جماعت کو تا قیامت بدنام کرنے اور لوگوں کو ان سے بدظن کرنے اور ان پر باغی کی مہر لگانے کے لیے یہ کام کیا۔ اکثر تاریخ کے محققین نے فتنہ باغیہ کا مصداق حضرت معاویہؓ کی جماعت کو قرار دیا ہے۔ فو اسفی علی ہذا۔

جیسے بعض لوگ کہتے ہیں کہ امریکہ کے یہودیوں نے جہاد کو بدنام کرنے کے لیے اکتوبر ۲۰۰۱ء کو خود اپنے ہی ورلڈ ٹریڈ سنٹر پر دھماکہ کر کے پوری دنیا میں مجاہدین کو بدنام کیا اور ان کے خلاف کارروائی کا آغاز کیا۔ ایسے واقعات بد معاش لوگ اتنی کثرت سے کرتے ہیں کہ ان کا شمار بھی مشکل ہے۔

(۸) اس حدیث کا دوسرا حصہ ”يَدْعُوهُمْ اِلَى الْجَنَّةِ، وَيَدْعُوْنَهُ اِلَى النَّارِ“ ہے، حدیث کا یہ حصہ عکرمہ عن اَبی سعید الخدری کی روایت میں مذکور ہے، دوسرے صحابہ کرام جن سے یہ حدیث مروی ہے ان سے یہ حصہ مرفوعاً مروی نہیں، ہاں ابن عمرؓ کی روایت میں ہے؛ لیکن اس کی سند میں عبدالنور مہتمم بالوضع ہے۔

یہ روایت مسلم شریف کتاب الفتن، ترمذی شریف مناقب عمار، خصائص علی لایلام النسائی، صحیح ابن حبان ج ۸ و ۹، مسند ابوداؤد طیالسی تحت احادیث زید بن ثابت، مصنف ابن ابی شیبہ کتاب الجمل باب ما ذکر فی صفین،

مسند احمد ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، میں موجود ہے۔ ان مقامات پر صرف ایک روایت جو عکرمہ کے ذریعے سے مروی ہے اس میں یدعوہم الخ کا اضافہ پایا گیا ہے، باقی مقامات پر دستیاب نہیں ہوا۔ (سیرت حضرت امیر معاویہؓ مولانا محمد رفیعؒ ج ۲، ۳)۔ یہ روایت عکرمہ عن ابی سعید الخدری کے علاوہ حضرت ابو قتادہ، عمرو بن العاص، ام سلمہ، خزیمہ بن ثابت، ابو ہریرہ، عثمان بن عفان، حذیفہ، ابویوب، ابو رفیع، ابوالیسر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے، ان کی روایات میں ”یدعوہم الی الجنة“ الخ کا اضافہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ اضافہ عکرمہ نے اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور یہ درج ہے۔

عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام:

عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام ہے۔ قال علی بن المدینی: کان عکرمہ یروی رأی نجدۃ الحروری . (کتاب المعرفة والتاریخ للبسوی ۷/۲)۔ دوسری جگہ لکھا ہے: ”وکان عکرمہ یروی رأی الإباضیة“. (کتاب المعرفة والتاریخ للبسوی ۱۲/۲) ذہبی نے لکھا ہے: ”عکرمہ مولیٰ ابن عباس من أوعية العلم تکلّموا فیہ لرأیہ لا لحفظہ، اتهم برأی الخوارج، وثقہ غیر واحد“. (المغنی فی الضعفاء للذهبی ۴۳۸/۲)

تہذیب الکمال میں ہے: ”عن عطاء: کان عکرمہ إباضیاً“. امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: ”کان یری رأی الإباضیة“. یحییٰ بن معین کہتے ہیں: ”إنما لم یدکر مالک بن أنس عکرمہ؛ لأن عکرمہ کان ینتحل رأی الصفویة“. صفریہ خوارج کا فرقہ ہے۔ (تہذیب الکمال ۲۷۸/۲۰)

خوارج اگرچہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں کے مخالف تھے؛ لیکن ان کی اصل مخالفت حضرت معاویہؓ سے تھی۔ حضرت علیؓ نے جب حضرت معاویہؓ سے صلح کے لیے حکم مقرر کیا، تو پھر حضرت علیؓ کے مخالف بن گئے۔ تو ”یدعوہم الی الجنة“ الخ کا جملہ جو دراصل مشرکین مکہ سے متعلق تھا اس کو یہاں لگایا گیا؛ تاکہ ذہن حضرت معاویہؓ کی جماعت کی طرف منتقل ہو جائے۔ یہ درحقیقت ادرج ہے، افترانہیں۔ اسی طرح عکرمہ نے ابن عباسؓ سے حضرت معاویہؓ کے بارے میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں: ”من أين ترى أخذها الحمار“۔ (شرح معانی الآثار للإمام الطحاوی، أبواب الوتر، رقم: ۱۷۱۹۔ و فی إسناده عبد الوهاب بن عطاء، قيل: لین. وقيل: ثقة. والأكثر على أنه صدوق أو ثقة)۔

یعنی جب حضرت معاویہؓ نے ایک رکعت وتر پڑھی تو ابن عباسؓ نے کہا اس حمار نے کہاں سے لیا ہے؟ حالانکہ ابن عباسؓ نے بخاری کی روایت کے مطابق ”دَعُهُ؛ فَإِنَّهُ قَدْ صَحَبَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ فرمایا اور دوسری روایت میں ”أصاب؛ إِنَّهُ فَفِيهِ“ آیا ہے۔ اس لیے یہاں بھی حضرت معاویہؓ کے

لیے حمار کے لفظ کا استعمال مکرمہ کی خارجیت کا شاخسانہ معلوم ہوتا ہے کہ ”دعہ“ کا مطلب ان کو اپنے حال پر چھوڑ دو، ان کو نہ چھیڑو۔ جیسے کسی احمق کو۔ نعوذ باللہ۔ چھوڑتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

اس سے قطع نظر کہ مکرمہ پر خارجیت کا الزام ہے، بظاہر مکرمہ نے حضرت عمار کے ابتدائی حالات کو جو مشرکین کے ساتھ پیش آئے تھے یہاں درج کر دیا۔ ابتدائے اسلام میں قریش حضرت عمار کو اذیت پہنچاتے تھے اور جہنم یعنی دین سے پھر جانے کی دعوت دیتے تھے، اور حضرت عمار قریش کو جنت کی طرف بلاتے تھے۔ یہ بات حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے بھی ”فیض الباری“ میں بیان فرمائی ہے، لکھتے ہیں: ”أما قوله “يدعوهم إلى الجنة“ فاستيناف لحاله مع المشركين، وإشارة إلى المصائب التي أتت عليه من جهة قريش وتعذيبهم وإلجائهم إياه على أن يكفر به، فأبى إلا أن يقول “اللَّهُ أَحَدٌ“. (فيض الباري ۵۲/۲)

علامہ ابن کثیر نے ”البدایہ والنہایہ“ میں لکھا ہے: ”اختصم رجلان في سلب عمار وفي قتله فأتيا عبد الله بن عمرو بن العاص، ليتحاكما إليه، فقال لهما: ويحكمما اخرجا عني، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال -ولعبت قريش بعمار-: "ما لهم ولعمار؟ يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار". (البدایة والنہایة ۲۸۷/۷. فی إسنادہ عمرو بن شمر، قال الجوزجانی: زانغ کذاب. وقال ابن حبان: رافضي يشتم الصحابة. (میزان الاعتدال ۲۶۸/۳)

اس کی سند پر کلام ہے اور اگر یہ روایت صحیح نہ بھی ہو تو یہ حقیقت ہے کہ حضرت عمار نے مکہ مکرمہ میں دعوت دین کی خاطر تکلیفیں برداشت کی ہیں۔ ویسے بھی ”دعوۃ“ کا لفظ عام طور پر غیر مسلموں کی دعوت میں استعمال ہوتا ہے، مسلمانوں کے لیے تذکیر کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ قال الله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدٌ﴾. (ق: ۵۰)

(۹) یہ بھی ممکن ہے کہ جنت سے مراد صلح ہو اور نار سے مراد حرب ہو، قرآن کریم میں حرب کو نار کہا گیا ہے ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾. (المائدة: ۶۴) تو حضرت عمارؓ ان کو مصر میں صلح اور تابعداری کی دعوت دیتے رہے اور مفسدین ان کو حرب و قتال اور حضرت عثمانؓ کی مخالفت کی دعوت دیتے رہے؛ لیکن بقول مؤرخین آخر میں حضرت عمار مفسدین کی باتوں سے متاثر ہو کر مصر میں ان کے ساتھ رہ گئے اور پھر بعد میں حضرت علیؓ کے لشکر میں شامل ہو گئے۔ یعنی کان يدعوهم إلى الجنة، أي: الصلح، ويدعونه إلى النار، أي: الحرب.

مستدرک حاکم کی بعض روایات سے بعض صحابہ کرام پر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام اور اس کی تحقیق:

حاکم نے مستدرک میں واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ عقبہ بن عامر الجہنی، عمرو بن الحارث الحولانی اور شریک بن سلمہ، ان تینوں نے بیک وقت حملہ کر کے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔ (المستدرک، رقم: ۵۶۵۷)
حاکم پھر واقدی ہی کی سند سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو ابو غادیہ المزنی نے شہید کیا، اور ایک دوسرے شخص نے ان کے سر کو تن سے جدا کیا اور یہ دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت عمر بن العاص رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور دونوں کہہ رہے تھے کہ میں نے عمار کو قتل کیا۔ (المستدرک، رقم: ۵۶۵۷، وسکت الحاکم والذہبی عن ہذین الروایتین)

جواب: مذکورہ دونوں روایتیں واقدی کے متروک و مہتمم بالکذب والوضع ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”متروک مع سعة علمه“۔ (تقریب التہذیب)
اور علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں بعض محدثین سے ان کی توثیق اور متعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اور واضح الحدیث ہونا نقل کیا ہے: ”قال أحمد بن حنبل: هو كذاب. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك. وقال أبو حاتم أيضاً والنسائي: يضع الحديث. وقال ابن المديني: الواقدي يضع الحديث. وقال ابن راهويه: هو عندي ممن يضع الحديث.“ (میزان الاعتدال ۳/۶۶۵-۶۶۶)

یہ واقدی کذاب کا عقبہ بن عامر، عمرو بن الحارث، شریک بن سلمہ اور ابو غادیہ المزنی ان چاروں صحابہ پر اتہام ہے۔ واقدی کے بارے میں مفصل کلام گزر چکا ہے۔

اب اس بحث کو ہم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر صاحب رحمہ اللہ کی بات پر ختم کرتے ہیں۔ حضرت مولانا فرماتے ہیں: ”حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے مخلص ساتھیوں اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا دامن حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کرنے سے بالکل پاک و صاف ہے، نہ تو انھوں نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو قتل کیا اور نہ ہی وہ باغی اور داعی الی الناربے۔... الغرض یہ سب کارستانی سبائی پارٹی اور اسلام کے باغی فرقہ کی تھی کہ زبان سے اسلام کا دعویٰ کرتی رہی اور اندر سے اسلام کی جڑیں کاٹتی رہی۔... حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتلین میں کوئی بھی صحابی اور داعی الی الجنتہ نہ تھا؛ بلکہ سبھی ہی شریف فتنہ گراور اسلام کی بیخ کنی کرنے والی تھے۔ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو نہ تو کسی صحابی نے قتل کیا اور نہ وہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے حکم اور رضا سے قتل ہوئے۔“

مولانا صفدر صاحب رحمہ اللہ اس بات کے متعدد شواہد و قرائن ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”ان تمام اندرونی و بیرونی قرائن اور شواہد سے روز روشن کی طرح آشکارا ہو گیا کہ حضرت عمارؓ کے قاتل حضرت امیر معاویہؓ اُن کی شامی فوج اور کوئی دیگر صحابی نہ تھا؛ بلکہ وہی شرارتی سبائی تھے جو اسلام اور اہل اسلام کے ذاتی دشمن تھے اور انھوں نے اپنی جانوں پر کھیل کر اسلام کو مٹانے کی ناپاک کوشش کی“۔ (بخاری شریف کی چند ضروری مباحث - افادات شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سر فراز خان صفدر، ص ۴-۱۳)

حدیث: ”إذا اختلف الناس كان ابن سمية مع الحق“ سے اشکال اور اس کا جواب:
 اشکال: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت ہے: ”إذا اختلف الناس كان ابن سمية مع الحق“۔ (المعجم الكبير للطبراني، رقم: ۱۰۰۷۱)
 اور ابن سمية یعنی حضرت عمارؓ حضرت علیؓ کے ساتھ تھے، جس سے حضرت علیؓ کا قتال میں حق پر ہونا معلوم ہوتا ہے۔

جواب: اس کی سند میں ضرابن صرد ابو نعیم الکوفی متروک الحدیث کذاب راوی ہے؛ قال ابن الجوزي: كان متعباً متروك الحديث و كان يكذب. وقال النسائي: متروك الحديث. (الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي ۶۰/۲)

وقال البخاري: متروك. وقال ابن معين: كذابان بالكوفة هذا، وأبو نعیم. (المغني للذهبي، ۳۱۲)
 حضرت مروان پر حضرت طلحہؓ کے قتل کا الزام:
 حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت کو بدنام کرنے کے لیے حضرت طلحہؓ کے قتل کا الزام حضرت مروان پر لگایا گیا۔

حضرت طلحہؓ کی شہادت کے بارے میں تین روایتیں ہیں:
 ایک روایت جو مجہول اور ناقابل اعتبار روایوں پر مشتمل ہے وہ یہ ہے: ”أصاب طلحة رمية فقتلته، فيزعمون أن مروان بن الحكم رماه“۔ كذا في تاريخ الطبري (۵۰۹/۴)۔

دوسری روایت جو حافظ ابن کثیر نے نقل کی ہے: ”وأما طلحة فجاءه في المعركة سهم غرب يقال: رماه به مروان بن الحكم، فالله أعلم“۔ (البدایة والنہایة ۱/۷۴۷) البدایہ والنہایہ میں نامعلوم تیر آنے اور لگنے کا ذکر ہے۔ مروان پر اس کا الزام لگایا گیا۔ حاکم نے بھی مستدرک میں اس کے متعلق متعدد روایات ذکر کی ہے کہ مروان نے حضرت طلحہؓ کو شہید کیا؛ لیکن کوئی بھی روایت ضعف و نکارت سے خالی نہیں۔ تفصیل

کے لیے دیکھئے: بغلق مستدرک حاکم ۶/۱۵۴-۱۵۶، طبع دارالتأسیل۔

بعض مؤرخین نے حضرت مروان کی ایک بری تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے، جبکہ صحابہ و تابعین کے درمیان ان کا علم و فقہ اور عدالت مشہور تھی۔ حضرت علیؓ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ”سید من شباب قریش“۔ (تاریخ دمشق ۵۷/۲۸۳۔ تاریخ الإسلام للذهبی ۷/۶۰۶) اور حضرت معاویہؓ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ”أما القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله، الشديد في حدود الله، فمروان بن الحكم“۔ (تاریخ دمشق ۲۱/۱۱۸۔ تاریخ الإسلام للذهبی ۷/۶۰۶)۔ امام مالک رحمہ اللہ نے اپنی موطأ میں متعدد مواقع پر ان کی قضا اور فتاویٰ سے استدلال کیا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”كان عند مروان قضاء وكان يتبع قضاء عمر“۔ (تاریخ دمشق ۵۷/۲۳۹۔ تاریخ الإسلام للذهبی ۷/۶۰۶) انھوں نے بعض مشہور صحابہ سے روایت کیا ہے اور ان سے بھی صحابہ و تابعین نے روایت کی ہے۔ (تہذیب التہذیب ۱۰/۹۱-۹۲) مروان کے تقویٰ و طہارت، عدالت و ثقاہت اور اتباع سنت سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: ”الدولة الأموية المفترى عليها“ (ص ۱۹۹-۲۰۱)۔

تیسری روایت جو مضبوط ہے کہ یہ کام حضرت علیؓ کی فوج میں شامل باغیوں اور خوارج نے کیا: ”قال ربعي بن خراش: إني لعند علي جالسٌ إذ جاء ابن طلحة فسلم علي عليٌّ فرحب به عليٌّ، فقال: ترحب بي يا أمير المؤمنين وقد قتلت والدي وأخذت مالي، قال: أما مالك فهو معزول في بيت المال فاغداً إلى مالك فخذ، وأما قولك: قتلت أبي، فإني أرجو أن أكون أنا وأبوك من الذين قال الله: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾“۔ (طبقات ابن سعد ۲/۱۶۰، تذكرة طلحة بن عبيد الله)

حافظ ابن کثیر مروان کی طرف حضرت طلحہؓ کے قتل کے نسبت کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”ويقال: إن الذي رماه بهذا السهم مروان بن الحكم، وقال لأبان بن عثمان: قد كفيتم رجالاً من قتلة عثمان، وقد قيل: إن الذي رماه غيره، وهذا عندي أقرب، وإن كان الأول مشهوراً، والله أعلم“۔ (البدایة والنہایة ۷/۲۴۷)

نیز جنگ جمل کے تحت لکھا جا چکا ہے کہ یہ جنگ سبائیوں نے برپا کی تھی، کسی ضعیف سے ضعیف قول سے بھی یہ ثابت نہیں کہ مروان نے اس کے لیے ادنیٰ سی کوشش بھی کی ہو، تو پھر اس کی ذمہ داری سبائیوں کے بجائے مروان پر کیسے ڈالی جاسکتی ہے جو حضرت طلحہؓ کے ہم خیال اور بعض علما کے بقول صحابی رسول تھے؟!

بعض روایات سے حضرت علیؓ کے مخالفین کے باطل پر ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

کیا حضرت طلحہؓ حضرت علیؓ کی مخالفت پر شرمندہ ہوئے؟:

بعض روایات میں آیا ہے کہ جنگ جمل کے موقع پر حضرت علیؓ نے حضرت طلحہؓ سے کہا کہ کیا آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میرے بارے میں یہ ارشاد فرماتے ہوئے نہیں سنا: ”اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه“۔ حضرت طلحہؓ نے کہا: بیشک میں نے سنا ہے۔ اور حضرت طلحہؓ یہ کہہ کر واپس لوٹ گئے۔ (مسند البزار، رقم: ۹۵۸)

لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی الحسین بن الحسن کے بارے میں حافظ ابن حجر نے غالی شیعہ اور ابو عمر ذہبی نے کذاب کہا ہے۔ (تحریر تقریب التہذیب ۲۸۷/۱) اور دوسرا راوی ایاس بن نذیر مجہول ہے۔ (میزان الاعتدال ۲۸۳/۱) ابن کثیر البدایہ والنہایہ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وقد استغربه البزار، وهو جدير بذلك“۔ (البداية والنهاية ۴۶۱/۱۰)

شیخ عبد اللہ ہرری نے المقالات السنیہ (ص ۳۵۰) میں ایک اور روایت کا ذکر کی ہے کہ حضرت طلحہؓ نے اپنی زندگی کے آخری لمحہ میں حضرت علیؓ کی جماعت کے ایک شخص کے ہاتھ پر بیعت کی، جب حضرت علیؓ کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا: ”أبى الله أن يدخل طلحة الجنة إلا وبيعتي في عنقه“۔ پوری روایت ملاحظہ فرمائیں:

”أخبرنا علي بن مؤمل بن الحسن بن عيسى، ثنا محمد بن يونس، ثنا جندل بن والقي، ثنا محمد بن عمر المازني، عن أبي عامر الأنصاري، عن ثور بن مجزأة، قال: مررت بطلحة بن عبيد الله يوم الجمل وهو صريع في آخر رمق، فوقفت عليه فرفعت رأسه، فقال: إني لأرى وجه رجل كأنه القمر، ممن أنت؟ قلت: من أصحاب أمير المؤمنين علي، فقال: ابسط يدك أبائعك، فبسطت يدي وبايعني، ففاضت نفسه، فأتيت علياً فأخبرته بقول طلحة، فقال: الله أكبر الله أكبر صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم أبى الله أن يدخل طلحة جنة إلا وبيعتي في عنقه“۔ (المستدرک للحاکم، رقم: ۵۶۰۱)

اس روایت کی سند میں سوائے جندل بن والقي کے سبھی مجہول راوی ہیں؛ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

”إسناده ضعيف جداً“۔ (إتحاف المهرة، رقم: ۱۴۰۷۲)

بعض روایات میں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کی ندامت کا ذکر:

ابو حرب بن ابی الاسود الدیلمی کہتے ہیں: ”شہدت الزبیر حتی خرج یرید علیاً، فقال له علیّ أنشدك الله: هل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”تقاتله وأنت له ظالم“ فقال: لم أذكر، ثم مضى الزبیر منصرفاً. (المستدر للحاكم، رقم: ۵۵۷۴. قال الحاكم: هذا حديث صحيح. ووافقه الذهبي).

اس روایت کو شیخ عبد اللہ ہری نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ اور المقالات السنیۃ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالفین کے باطل پر ہونے پر بطور دلیل پیش کیا ہے۔ اس روایت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حق پر ہونا اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا ظالم ہونا معلوم ہوتا ہے۔

جواب:

حاکم نے اس حدیث کی چار سندیں ذکر کی ہیں، جن میں سے ایک سند سے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد اگرچہ انھوں نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت بھی کی ہے؛ لیکن متعدد محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے۔ اور یہ حدیث کیسے صحیح ہو سکتی ہے جبکہ اس کا ایک راوی مجہول، دوسرا ضعیف، تیسرا مختلف فیہ، اور چوتھا بھی ضعیف ہے!؟

جس سند کے ذکر کے بعد حاکم و ذہبی نے اس حدیث کی تصحیح ہے وہ یہ ہے: أخبرني أبو الحسين محمد بن أحمد بن تميم القنطري، ببغداد، ثنا أبو قلابة عبد الملك بن محمد الرقاشي، ثنا أبو عاصم، ثنا عبد الله بن محمد بن عبد الملك الرقاشي، عن جده عبد الملك، عن أبي حرب بن أبي الأسود الديلمي، قال: ...

عبد الملك بن مسلم الرقاشي کو حافظ ابن حجر نے ”تقریب التہذیب“ میں لین الحدیث کہا ہے۔ اس پر شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط تعلیق میں لکھتے ہیں: ”بل: مجهول، تفرد بالرواية عنه ابن ابنه عبد الله بن محمد بن عبد الملك، ولم يوثقه أحد، وقال البخاري: لم يصح حديثه.“ (تحرير تقريب التهذيب ۳۹۰/۲. وانظر ميزان الاعتدال ۶۶۴/۲)

اور عبد اللہ بن محمد بن عبد الملك الرقاشي کے بارے میں شیخ شعیب ارناؤط اور بشار عواد لکھتے ہیں: ”ضعيف، قال أبو حاتم الرازي: في حديثه نظر. وقال البخاري: فيه نظر. وذكره العقيلي، وابن عدي، والذهبي في ”الضعفاء“، ولا نعلم أحدا وثَّقه.“ (تحرير تقريب التهذيب ۳۹۰/۲)

اور ابوقلابہ عبد الملک بن محمد الرقاشی کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”صدوق یخطئ تغیر حفظہ لما سکن بغداد“۔ (تقریب التہذیب) اور سند سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ حدیث بغداد میں بیان کی ہے۔

اور حاکم کے شیخ ابوالحسین محمد بن احمد القطری کے بارے میں ابن ابی الفوارس فرماتے ہیں: ”کان فیہ لین“۔ اور زین الدین عراقی لکھتے ہیں: ”سماع القنطری من أبی قلابة بعد اختلاطه ليس بصحيح“۔ قال ابن خزيمة في صحيحه: ثنا أبو قلابة بالبصرة قبل أن يختلط ويخرج إلى بغداد“۔ (ذیل میزان الاعتدال، ص ۱۷۸)

معلوم ہوا کہ ابوالحسین القطری بغداد جانے کے بعد اختلاط کا شکار ہو چکے تھے، اور حاکم نے سند میں اس بات کی وضاحت بھی کر دی ہے کہ انھوں نے اپنے شیخ ابوالحسین قنطری سے یہ حدیث بغداد میں سنی ہے۔ سند میں ان چار ضعیف راویوں کے ہوتے ہوئے حاکم اور ذہبی کی کی تصحیح باعث تعجب ہے! حاکم کی دوسری سند میں محمد بن سلیمان العابد مجہول راوی ہے۔ حاکم نے اگرچہ اس پر سکوت اختیار کیا ہے؛ لیکن ذہبی فرماتے ہیں: ”العابد لا يعرف، والحديث فيه نظر“۔ (تعلیق المستدرک، رقم: ۵۵۷۳) حاکم کی تیسری سند میں ایک راوی فضل بن فضالہ مجہول ہے اور دوسرا راوی الحلج بن عبد اللہ شیعہ ہونے کے ساتھ ضعیف بھی ہے۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”صدوق شيعي“۔ اس کی تعلیق میں شیخ بشار عواد اور شعیب الرناؤط لکھتے ہیں: ”بل ضعيف يعتبر به، ضعفه أحمد بن حنبل، وأبو داود، والنسائي، وابن سعد، والجوزجاني، والساجي، وابن حبان....“۔ (تحریر تقریب التہذیب ۱/۱۰۶) اور جوزجانی نے تو اسے مفتر کہا ہے۔ (میزان الاعتدال ۱/۷۸)

اور تیسرا راوی ابوالاسود بھی شیعہ ہے، کامر۔

حاکم کی چوتھی سند میں جعفر بن سلیمان شیعہ ہے؛ ”جعفر بن سليمان الضُّبَعي صدوق زاهد، لكنه كان يتشيع“۔ (تقریب التہذیب) اور ابوجرو المازنی مجہول ہے؛ ”أبو جرو المازني عن عليّ والزبير مجهول“۔ (المغني في الضعفاء ۲/۷۷۷) اور عبد الملک بن مسلم الرقاشی اور اس کے پوتے عبد اللہ بن محمد دونوں کا ضعیف ہونا پہلی سند کے ضمن میں لکھا جا چکا ہے۔

ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف (رقم: ۳۸۹۸۲) میں اس روایت کو ذکر کیا ہے؛ لیکن اس کی سند منقطع ہے اور اس میں ایک راوی مجہول ہے۔ عقیلی ”الضعفاء“ (۳/۲۵) میں مصنف کی سند سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”لا يُروى هذا المتن من وجه يثبت“۔ اور مصنف کی اس روایت کی تعلیق میں شیخ عوامہ

نے لکھا ہے: ”والحق أنه لا يخلو طريق من مقال“.

ابن ابی شیبہ نے مصنف (۳۸۹۸۳) میں اس روایت کو ایک اور سند سے ذکر کیا ہے، جس میں ایک راوی شریک بن عبداللہ مجہول اور دوسرا راوی مبہم ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس روایت کے اگرچہ متعدد طرق ہیں؛ لیکن کوئی بھی طریق قابل استدلال نہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت:

باقلائی نے تمہید الاوائل میں لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جب واقعہ جمل کو یاد کرتی تو اتنا روتیں کہ ان کی اوڑھنی تر ہو جاتی اور فرماتیں: ”ووددت أن لو كان لي عشرون ولدًا من رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم مثل عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وأني ثكلتهم ولم يكن ما كان مني يوم الجمل“. (تمہید الاوائل، ص ۵۵۲)

باقلائی نے اس روایت کو بلا سند ذکر کیا ہے؛ البتہ بیہقی نے دلائل النبوة میں اسے سنداً ذکر کیا ہے: ”... أخبرنا إسماعيل ابن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم عن عائشة قالت: ووددت أني ثكلت عشرة مثل ولد الحارث بن هشام وأني لم أسر مسيري الذي سرت“. (دلائل النبوة للبيهقي ۶/۱۱۱)

لیکن تحت التحصیل میں ابوزرعہ نے لکھا ہے کہ اس میں أبو معاویہ عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس صحیح نہیں؛ بلکہ إسماعيل عن رجل آخر غیر قيس ہے۔ (تحفة التحصيل لأبي زرعة، ص ۲۸۔ وكذا في سؤالات ابن الجنيّد، ص ۲۸) اور رجل آخر مجہول ہے۔

اسی طرح ابو حیان اندلسی اور قرطبی نے لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جب آیت کریمہ ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (الأحزاب: ۳۳) تلاوت فرماتیں تو اتنا روتیں کہ اوڑھنی تر ہو جاتی۔ (البحر المحيط ۷/۲۳۰)

الجامع لأحكام القرآن ۱۴/۱۸۰)

شیخ عبداللہ ہرری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی واقعہ جمل پر ندامت سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضرت علیؑ حق پر تھے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا خطا پر تھی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت اپنے موقف کے غلط ہونے پر نہیں تھی؛ بلکہ ان کی ندامت ان کے نکلنے کی وجہ سے واقعہ جمل کے پیش آنے پر تھی، جس کا وقوع پذیر ہونا ان کے وہم و گمان میں بھی نہیں تھا؛ چنانچہ علامہ ذہبی فرماتے ہیں: ”ولا ريب أن عائشة ندمت ندامةً كليةً على مسيرها إلى البصرة وحضورها يوم الجمل، وما ظننت أن الأمر يبلغ ما بلغ“. (سير أعلام النبلاء ۲/۱۷۷)

اور ان فتنوں کے وقوع پذیر ہونے پر صرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی نادم نہیں تھیں؛ بلکہ حضرت

علیؑ بھی حد درجہ نادم تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: ”لوددت انی مت قبل هذا بعشرين سنة“۔ (الفتن لعیم بن حماد، رقم: ۱۷۰)

اور صفین کے موقع پر آپ نے فرما: ”یا لیت اُمی لم تلدنی ولیت انی مت قبل الیوم“۔ (التاریخ الکبیر للإمام البخاری ۶/۳۸۴)

وعن سليمان بن مهران قال: حدثني من سمع علياً يوم صفين وهو عاض على شفتيه: لو علمت أن الأمر يكون هكذا ما خرجت، اذهب يا أبا موسى فاحكم ولو حزر عنقي“۔ (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۳۹۰۰۷)

وعن موسى بن أبي كثير عن علي رضي الله عنه أنه قال لأبي موسى رضي الله عنه حين حكمه: خلصني منها ولو بعرق رقبتني۔ (كتاب الآثار لأبي يوسف، ص ۲۰۸، رقم: ۹۲۹)

حضرت علیؑ نے حضرت ابوموسیؓ سے فرمایا: حکم بن کر مجھے اس مصیبت یا فتنہ سے چھڑاؤ؛ اگرچہ اس میں میری گردن کٹ جائے۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه ندم على أمور فعلها من القتال وغيره، وكان يقول:

لقد عَجَزْتُ عَجْزَةً لَا أَعْتَدِرُ ❁ سوف أكيُسُ بعدها وأستمرُ

(منهاج السنة النبوية ۶/۲۰۹)

”الفئة الباغية“ سے حضرت ابن عمرؓ کی مراد کی وضاحت:

اشکال: حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ”لم أجد آسى على شيء إلا أنني لم أقاتل الفئة الباغية مع علي“۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہؓ کی جماعت باغی تھی۔

جواب: حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے تین جماعتوں کے بارے میں ”الفئة الباغية“ کے الفاظ مروی ہیں: ۱- عبداللہ بن زبیرؓ کی جماعت۔ ۲- حجاج کی جماعت؛ لیکن ابن عمرؓ نے حجاج کا نام نہیں لیا، ممکن ہے کہ حجاج کے مخالفین مراد ہوں۔ ۳- تیسری جماعت کی وضاحت ان سے مروی نہیں ہے؛ بعض حضرات نے حضرت معاویہؓ کی جماعت سمجھا ہے؛ جبکہ صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد خوارج کی جماعت ہے جس کا باغی ہونا سب کے نزدیک مسلم ہے۔ اور حضرت علیؑ نے ان کی سرکوبی کی۔

۱- الزهري: عن حمزة بن عبد الله، قال: أقبل ابن عمر علينا، فقال: ”ما وجدت في نفسي شيئاً من أمر هذه الأمة، ما وجدت في نفسي من أن أقاتل هذه الفئة الباغية كما أمرني

اللہ۔“ قلنا: ومن ترى الفئة الباغية؟ قال: ”ابن الزبير، بغى على هؤلاء القوم، فأخبر جهم من ديارهم، ونكت عهدهم“۔ (سير أعلام النبلاء ۲۳۱/۳)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی جماعت کو باغی سمجھتے تھے، اور ان کے خلاف قتال کی تمنا رکھتے تھے۔ نیز شیخ کفایت اللہ سنابلی لکھتے ہیں: ”اسی طرح عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، جندب بن عبداللہ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے بھی ابن زبیرؓ کے اقدام کی مذمت کی، اور بعض روایات کے مطابق تو عبداللہ بن عمرؓ ابن زبیرؓ اور ان کے رفقاء کو باغی سمجھتے تھے اور افسوس کرتے تھے کہ میں نے ان سے قتال کیوں نہ کیا؛ کیونکہ باغیوں کے خلاف لڑنے کا حکم ہے۔ یہ بات امام ذہبی رحمہ اللہ نے بھی نقل کیا ہے، یاد رہے کہ جس کام کی تمنا عبداللہ بن عمرؓ جیسے جلیل القدر صحابی کر رہے تھے اہل شام نے وہی کام کیا تھا، نیز عبداللہ بن عمرؓ نے ابن زبیرؓ کی شہادت پر کہا: ”أما واللّٰه لأُمَّةٌ أَنْتَ أَشْرُهَا لِأُمَّةٍ خَيْرٌ“ (صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، رقم: ۲۵۴۵) اللہ کی قسم وہ امت کتنی بہتر ہے جس میں خطا کار لوگ بھی آپ جیسے ہوں۔ (حادثہ کر بلا اور سبائی سازش، ص ۹۷-۹۸)

۲- حجاج کے زمانے میں جب ایام حج میں فتنہ شروع ہوا اس وقت عبداللہ بن عمرؓ بھی حج کے لیے گئے ہوئے تھے، اچانک آپ کو ایک تیر لگا جس سے آپ زخمی ہو گئے اور آپ کا مرض بڑھتا گیا۔ حجاج کو جب اس کا علم ہوا تو وہ ابن عمرؓ کی عیادت کے لیے آیا اور کہنے لگا کہ اگر مجھے معلوم ہو جاتا کہ کس نے آپ کو زخمی کیا ہے تو میں اس کی اچھی طرح خبر لیتا۔ اس پر ابن عمرؓ نے فرمایا: تو نے ہی مجھے زخمی کیا ہے، تم نے ایام حج میں لوگوں کو مسلح کیا اور حرم محترم میں ہتھیاروں کو داخل کیا۔

قال ابن سعد: أخبرنا يزيد بن هارون قال: أخبرنا العوام بن حوشب قال: حدثني عياش العامري، عن سعيد بن جبير قال: لما أصاب ابن عمر الخبل الذي أصابه بمكة، فرمي حتى أصاب الأرض، فخاف أن يمنعه الألم، فقال: يا ابن أم الدهماء اقض بي المناسل. فلما اشتد وجعه بلغ الحجاج، فأثاه يعوده، فجعل يقول: لو أعلم من أصابك لفعلتُ وفعلتُ، فلما أكثر عليه، قال: ”أنت أصبتي حملت السلاح في يوم لا يحمل فيه السلاح“، فلما خرج الحجاج، قال ابن عمر: ”ما آسى من الدنيا إلا على ثلاث: ظمًا الهواجر، ومكابدة الليل، وألا أكون قاتلت هذه الفئة الباغية“۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد ۱۸۵/۴۔ وإسناده صحيح)

مذکورہ روایت کو علامہ ذہبی نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: ”لما احتضر ابن عمر، قال: ”ما آسى على شيء من الدنيا إلا على ثلاث: ظمًا الهواجر، ومكابدة الليل، وأني لم أقاتل الفئة الباغية

التي نزلت بنا - يعني: الحجاج“ . (سير أعلام النبلاء ۳/ ۲۳۱)

بعض کہتے ہیں کہ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حجاج کی جماعت کو باغی سمجھتے تھے؛ لیکن اس روایت میں حجاج کے نام کی تفسیر علامہ ذہبی یا کسی اور راوی نے کی ہے، ابن عمرؓ نے نہیں کی۔ اگر ابن عمرؓ حجاج کو باغی اور ظالم سمجھتے تو ان کے ساتھ کیسے رہتے؛ بلکہ حجاج جس حکومت کے نمائندے تھے ابن عمرؓ اسی حکومت کے ساتھ تھے اور اس کی بیعت کی لاج رکھے ہوئے تھے۔

ابن سعد نے حضرت ابن عمرؓ اور حجاج کے مذکورہ واقعہ سے متعلق مزید چند روایات ذکر کرنے کے بعد حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے: ”ما أجدني آسي على شيء من أمر الدنيا إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية“ . (الطبقات الكبرى لابن سعد ۴/ ۱۸۵ . وإسناده منقطع بين حبيب وابن عمر)

اور علامہ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء میں اس روایت کو حبيب بن أبي ثابت، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عمر... کی سند سے ذکر کیا ہے، جس سے یہ روایت متصل ہو جاتی ہے، اور اس کی سند بھی صحیح ہے۔

۳- تیسری روایت جس میں عبد اللہ بن عمرؓ سے ”الفئة الباغية“ سے ان کی مراد کی وضاحت مروی نہیں؛ البتہ قرآن سے یہ بات واضح ہے کہ ”الفئة الباغية“ سے خوارج ہی مراد ہیں۔

عن شريك، عن فطر بن خليفة، عن حبيب بن أبي ثابت، عن ابن عمر، قال: ”ما أجدني آسي على شيء إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية مع علي“ . (المعجم الكبير للطبراني، رقم: ۱۳۸۲۴)

فطر بن خليفة کے بارے میں ابن سعد لکھتے ہیں: ”وكان ثقة إن شاء الله. ومن الناس من يستضعفه“ . (الطبقات الكبرى ۶/ ۳۴۴)

اور شريك بن عبد اللہ کے بارے میں شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط لکھتے ہیں:

”خلاصة القول فيه أنه يتعين تتبع ما توبع عليه، فإنه يخاف أن يكون ضعيفاً عند التفرد لسوء حفظه وغلطه، ولم يحتج به مسلم، وإنما أخرج له في المتابعات“ . (تحرير تقريب التهذيب ۲/ ۱۱۴)

طبرانی نے اس حدیث کی ایک دوسری سند بھی ذکر کی ہے:

عن سنان بن هارون، عن عبد الله بن حبيب بن أبي ثابت، عن أبيه، قال: سمعت ابن عمر يقول: ما آسي على شيء فإني إلا الصوم والصلاة، وتركى الفئة الباغية ألا أكون قاتلتها، واستقالتني عليها البيعة“ . (المعجم الكبير للطبراني، رقم: ۱۳۸۲۵)

سنان بن ہارون کے بارے میں شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط لکھتے:

”ضعیف، ضَعَّفَهُ یحییٰ بن معین، وأبو داود، والنسائی، والساجی، وابن حبان وقال: ”منكر الحديث جدًّا، يروي المناكير عن المشاهير“... (تحریر تقریب التہذیب ۲/۸۴) طبرانی کی دونوں سندوں میں ضعیف راوی ہیں، جبکہ پیشی نے مجمع الزوائد میں لکھا ہے:

”رواه الطبرانی بأسانيد، وأحدها رجاله رجال الصحيح“۔ (مجمع الزوائد ۷/۲۴۲)

البتہ ابن عبد البر نے ”الاستیعاب“ میں اور علامہ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں اس روایت کو دوسری سند سے ذکر کیا ہے جو متصل اور صحیح ہے:

حدثنا أبو أحمد، حدثنا عبد الجبار بن العباس، عن أبي العنيس، عن أبي بكر بن أبي الجهم، قال: سمعت ابن عمر يقول: ما آسى على شيء إلا تركي قتال الفئة الباغية مع علي“۔ (الاستيعاب ۳/۹۵۳۔ سير أعلام النبلاء ۳/۲۳۲)

ابن عبد البر نے الاستیعاب میں اس روایت کی اور بھی سندیں ذکر کی ہیں؛ لیکن کسی میں بھی اس بات کی وضاحت نہیں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے ”الفئة الباغية“ سے کون سی جماعت مراد لی ہے؛ لیکن یہ الفاظ بانگِ دُہل بتلاتے ہیں کہ خوارج مقصود ہیں۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے برحق ہونے اور مخالفین کے اہل باطل ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

اشكال: حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”انظروا الفرقة التي تدعو إلى أمر علي رضي الله عنه فالزموها، فإنها على الهدى“۔ (مسند البزار، رقم: ۲۸۱۰۔ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ۷/۲۳۶: رجاله ثقات)۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر اور ان کے مخالفین باطل پر تھے۔

جواب: اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ سند یہ ہے: حدثنا أحمد بن يحيى الكوفي قال: أخبرنا أبو غسان قال: أخبرنا عمرو بن حريث، عن طارق بن عبد الرحمن، عن زيد بن وهب قال: بينما نحن حول حذيفة إذ قال: ”كيف أنتم وقد خرج أهل بيت نبيكم صلى الله عليه وسلم في فتنتين يضرب بعضكم وجوه بعض بالسيف“۔ فقال: يا أبا عبد الله وإن ذلك لكائن؟ قال: ”أي والذي بعث محمدًا صلى الله عليه وسلم بالحق أن ذلك لكائن“۔ فقال بعض أصحابه: يا أبا عبد الله، فكيف نصنع إن أدر كنا ذلك الزمان؟ قال: ”انظروا الفرقة التي تدعو

إلى أمر علي رضي الله عنه فالزموها، فإنها على الهدى". (مسند البزار، رقم: ۲۸۱۰).

اس سند میں عمرو بن حرith مجہول ہے۔ (لسان المیزان ۴/۳۶۰). نیز "وقد خرج أهل بيت نبكم صلى الله عليه وسلم في فتنين" سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہ ؓ نے جنگ جمل کی طرف اشارہ کیا ہے، نہ کہ جنگ صفین کی طرف؛ کیونکہ حضرت معاویہ ؓ اہل بیت میں سے نہیں ہیں۔

نیز حضرت علی ؓ کی طرف دعوت دینے والے وہ لوگ بھی تھے جو حضرت عثمان ؓ کے قاتل تھے، تو کیا وہ لوگ بھی ہدایت پر تھے؟! ہاں خوارج کے مقابلے میں حضرت علی ؓ کا برحق ہونا واضح اور منصوص ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے درمیان آپسی اختلاف و قتال:

اشکال: صحابہ کرام کے آپس کے قتال کے بارے میں بعض حضرات یہ اشکال کرتے ہیں کہ یہ ﴿أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ کی نص کے خلاف ہے کہ ان لڑائیوں میں ہزاروں صحابہ و تابعین شہید ہوئے۔ جواب: (۱) صحابہ کرام آپس میں محبت رکھتے تھے۔ جو لڑائی ان میں واقع ہوئی اس میں ایک دوسرے کے مال و متاع اور عورتوں پر قبضہ نہیں کیا؛ لیکن چونکہ ہر ایک فریق اپنے آپ کو حق پر اور دوسرے فریق کو اس کے برعکس سمجھتا تھا اور ہر ایک فریق کے ساتھ لڑائی پر ابھارنے والے لوگ موجود تھے؛ اس لیے ان کو سزا دینے کے لیے قتال کا اقدام کیا، جیسے ڈاکٹر کے دل میں مریض پر شفقت ہوتی ہے؛ لیکن فاسد مادہ کو نکالنے کے لیے آپریشن کرتا ہے، یا استاذ اور والد کے دل میں شاگرد اور بیٹے کی محبت ہوتی ہے؛ لیکن ان کو راہ راست پر لانے کے لیے کبھی کبھی سخت پٹائی سے گریز نہیں کرتے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دل میں اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کی محبت تھی؛ لیکن تادیب کے لیے جوش میں آکر ان کے سر اور داڑھی کو پکڑا۔ قاضی کے دل میں رعیت کے ساتھ شفقت ہوتی ہے؛ لیکن معاشرے کی تطہیر کے لیے حدود اور قصاص جاری کرتا ہے۔ گویا کہ بعض صورتیں شفقت سے کسی ناگزیر حالات کی وجہ سے مستثنیٰ ہوتی ہیں۔ بقول بعض اکابر کے شفقت ہر جگہ نرمی کا نام نہیں؛ بلکہ نرمی کی جگہ نرمی اور سختی کی جگہ سختی بھی شفقت میں داخل ہے۔ حضرت عمر ؓ کے بیٹے ابوشحہ نے نبیز مسکریا اور نشہ آگیا تو عمرو بن العاص ؓ نے ان کو مصر میں چپکے سے کوڑے لگائے، حضرت عمر ؓ کو اس سے تسلی نہیں ہوئی اور قانون کی بالادستی کے لیے ان پر دوبارہ حد جاری کی۔ حضرت عمر ؓ کے دل میں اپنے بیٹے کی محبت موجزن تھی؛ لیکن شرعی قانون کے احترام کی وجہ سے ان پر سزا نافذ کی۔ فتح الباری (۱۲/۶۵) اور فتاویٰ دارالعلوم زکریا (۱/۱۶۹) ملاحظہ کیجئے۔

حضرت علی ؓ سے کسی نے پوچھا: "ما تقول في قتلانا وقتلاهم؟ فقال: "من قُتل منا ومنهم

يريد وجه الله والدار الآخرة دخل الجنة". (سنن سعيد بن منصور ۳/۳۷۴، رقم: ۲۹۶۸)

مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: ”قتلانا وقتلناہم فی الجنة“۔ مصنف ابن ابی

شیبہ، رقم: ۳۹۰۳۵

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو میسرہ کا یہ خواب مروی ہے: عن أبي وائل قال: رأى في المنام أبو الميسرة عمرو بن شرحبيل وكان أفضل أصحاب عبد الله بن مسعود قال: رأيت كأنني أدخلت الجنة فرأيت قباباً مضروبةً، فقلت: لمن هذه؟ فقلت: هذه لذي الكلاع وحوشب، وكان ممن قتل مع معاوية يوم صفين، قال: قلت: فأين عمارٌ وأصحابه؟ قالوا: أمامك، قلت: وكيف وقد قتل بعضهم بعضاً؟ قال: فقلت: إنهم لقوا الله فوجدوه واسع المغفرة“۔ (المصنف لابن أبي شيبه، باب ما ذكر في صفين، رقم: ۳۸۹۹۹۔ وسنن سعيد بن منصور، رقم: ۲۹۵۵۔ السنن الكبرى للبيهقي

۱۷۴/۸۔ تاریخ دمشق لابن عساکر ۳۴۷/۱۵)

اس قسم کا ایک خواب حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے بارے میں بھی مروی ہے۔ ابن ابی الدنیا نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے فرمایا: ”رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام وأبو بكر وعمر جالسان عنده، فسلمتُ عليه وجلست، فبينما أنا جالس إذ أتني بعلي ومعاوية، فأدخلا بيتاً وأجيف الباب وأنا أنظر، فما كان بأسرع من أن خرج علي وهو يقول: قضي لي ورب الكعبة، ثم ما كان بأسرع من أن خرج معاوية وهو يقول: غفر لي ورب الكعبة“۔ (المنامات لابن أبي الدنيا، رقم: ۱۲۴۔ وأخرجه بإسناده ابن شبة في تاريخ المدينة ۱۲۵۴/۴۔ وأبو نعيم في حلية الأولياء ۳۳۸/۵۔ وابن عساکر في تاريخ دمشق ۱۰۰/۷۳ من طريق أبي نعيم۔ وذكره ابن كثير في البداية والنهاية ۱۳۰/۸)

(۲) اس اشکال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام آپس میں شیر و شکر تھے؛ مگر جو شریر اور مفسدین ان کی افواج میں شامل تھے وہ جنگ کی آگ اس طرح بھڑکاتے کہ فریقین قتال کے جال میں پھنس جاتے؛ ورنہ وہ حضرات قتال کے مخالف تھے؛ چنانچہ جنگ جمل میں قعقاع بن عمرو کی مصالحتانہ کوششوں کے نتیجے میں حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ کے قاتلین کو علاحہ کرنے کا اعلان فرمایا؛ لیکن مفسدین کو یہ اعلان کب گوارا تھا! انھوں نے سب سے پہلے حضرت علیؓ کے قتل کا مشورہ کیا؛ مگر بوجہ اس مشورہ کو رد کر دیا گیا اور پھر مشورہ کر کے رات کی تاریکی میں فریق مخالف پر حملہ آور ہو کر جنگ کے شعلے بھڑکائے اور حضرت طلحہ و حضرت زبیر رضی اللہ عنہما جیسی شخصیات کو شہید کر کے اپنے کلیجے کو ٹھنڈا کر دیا۔ ان اندوہناک واقعات کو مولانا محمد نافع صاحب نے ”سیرت علی المرتضیٰ“ میں، ص ۲۵۰ سے ص ۲۶۲ تک تحریر فرمایا ہے۔

اسی طرح جنگ صفین میں بھی بعض لوگ قتال کے درپے تھے؛ ورنہ جلیل القدر صحابہ قتال سے پہلو تہی فرماتے رہے۔ صحیح بخاری کی بعض روایات سے بھی پتا چلتا ہے کہ حضرت علیؑ کے لشکر میں بعض لوگ قتال پر براہیجئے کرنے والے تھے۔ اعمش نے ابوالنائل سے پوچھا: آپ صفین میں حاضر تھے؟ انھوں نے کہا: ہاں، ہم حاضر تھے، ہم نے سہل بن حنیف (جو حضرت علیؑ کے طرفدار تھے) کو قتال پر ابھارنے والوں سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ تم اپنے آپ کو خطا وار سمجھو، جب حدیبیہ میں مشرکین کے مقابلے میں صلح اچھی تھی تو مسلمانوں میں صلح بطریق اولیٰ بہتر ہے۔ صحیح بخاری کی روایت کا خلاصہ ختم ہوا۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۱۸۱، باب اثم من عاهد ثم غدر) یاد رہے کہ حضرت سہل بن حنیفؓ حضرت علیؑ کے قابل اعتماد ساتھی تھے، حضرت علیؑ نے ان کو حضرت معاویہؓ کی جگہ شام کا گورنر مقرر کرنا چاہا تھا؛ لیکن لوگوں نے قبول نہیں کیا اور ان کو تبوک سے واپس کر دیا۔

اسی طرح بخاری شریف کی دوسری روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قتال کا اقدام حضرت علیؑ کے لشکر کی طرف سے تھا۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۰۸۱، باب إذا اضطرو الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة)

سنہ ۳۵ھ تا سنہ ۳۷ھ میں چکی چلنے کا مطلب:

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے: ”تدور رَحَى الإسلام لخمس وثلاثين، أو ست وثلاثين، أو سبع وثلاثين، فَإِنْ يَهْلِكُوا فَسَبِيلُ مَنْ هَلَكَ، وَإِنْ يَقُمْ لَهُمْ دِينُهُمْ، يَقُمْ لَهُمْ سَبْعِينَ عَامًا“۔ (سنن أبي داود، رقم: ۴۲۵۴)

یعنی سنہ ۳۵، ۳۶، اور ۳۷ ہجری میں ایسی چکی چلے گی جس میں ہزاروں افراد پس جائیں گے اور پھر ستر سال (طویل عرصے) تک دین اسلام مضبوط رہے گا؛ چنانچہ سنہ ۳۵ ہجری میں باغیوں نے حضرت عثمانؓ کے گھر کا محاصرہ کیا اور ۱۸ ذوالحجہ بروز جمعہ آپ کو شہید کر دیا۔ ربیع الاول سنہ ۳۶ ہجری میں جنگ جمل کا حادثہ پیش آیا۔ اور صفر سنہ ۳۷ ہجری میں صفین میں ہزاروں مسلمان شہید ہوئے۔ اس دوران جہاد کا سلسلہ منقطع رہا اور اہل اسلام کے درمیان ان فتنوں نے ملت اسلامیہ کو کمزور کر دیا۔ پھر سنہ ۴۱ ہجری میں ان آپسی اختلافات کا دور ختم ہوا اور حضرت حسن و حسین رضی اللہ عنہما سمیت پوری ملت اسلامیہ نے حضرت معاویہؓ کو خلیفہ المسلمین تسلیم کر لیا، اسی وجہ سے اس سال (۴۱ھ) کو عام الجماعة کہا گیا۔ اس کے بعد دوبارہ اسلامی فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا اور بنی عباس کے ظہور تک یہ سلسلہ چلتا رہا۔

بعض حضرات نے اس حدیث کے اور بھی معانی بیان کیے ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: مرقاة المفاتیح، کتاب الفتن۔ عون المعبود، کتاب المہدی۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو برا کہنے والے پر اللہ، اس کے فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ساری مخلوق سے مجھے چنا اور خود اسی نے میرے لیے میرے صحابہ چنے اور اس نے میرے لیے ان میں سے وزیر، مددگار اور سرال بنائے، سو جس شخص نے ان کو برا کہا تو اس پر اللہ تعالیٰ کی، فرشتوں کی اور تمام انسانوں کی لعنت ہو۔ اس شخص کی قیامت کے دن نہ تو نفلی عبادت قبول ہوگی اور نہ فرض عبادت۔

عن عويم بن ساعدة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله تبارك وتعالى اختارني واختار بي أصحابا فجعل لي منهم وزراء وأنصارا وأصهارا، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل". (المستدرک للحاکم، رقم: ۶۶۵۶. قال الحاکم: هذا حديث صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

مذکورہ روایت سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور رفاقت کے لیے منتخب فرمایا ہے؛ اس لیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین پر تنقید (العیاذ باللہ) اللہ تعالیٰ پر تنقید کو مستلزم ہے، اور ان پر تنقید کرنے والا شخص اللہ تعالیٰ، اس کے معصوم فرشتے اور تمام انسانوں کی لعنت کا مستحق ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس سے محفوظ رکھے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید سے روافض و زنادقہ کا مقصد:

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید سے روافض و زنادقہ کا مقصد دین اسلام کی بنیاد کو منہدم کرنا ہے۔ خطیب بغدادی نے امام ابو داؤد سجستانی سے نقل کیا ہے کہ ہارون رشید نے زندیوتوں کے پیشوا شاکر رافضی سے پوچھا کہ تم سب سے پہلے متعلم کو رافض اور انکار تقدیر کا سبق کیوں سکھاتے ہو؟ شاکر نے جواب دیا کہ ہم رافض (جس میں صحابہ کرام کی تکفیر اور ان پر طعن ہے) اس لیے سکھاتے ہیں کہ ہمارا مقصد ناقلین مذہب (صحابہ کرام) پر طعن کرنا ہے، جب ناقلین مذہب غیر معتمد قرار پائے تو دین خود بخود باطل ہو جائے گا۔ اور ہم تقدیر کا انکار اس لیے سکھاتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ بندوں کے بعض افعال اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے خارج ہیں تو اس سے کل افعال کے خارج ہونے کا جواز پیدا ہو سکتا ہے۔

"لما جاء الرشيد بشاكر رأس الزنادقة ليضرب عنقه، قال: أخبرني لم تعلمون المتعلم منكم أول ما تعلمونه الرافض والقدر؟ قال: أما قولنا بالرفض، فإننا نريد الطعن على الناقلة، فإذا بطلت الناقلة أوشك أن يبطل المنقول، وأما قولنا بالقدر فإننا نريد أن نجوز إخراج بعض أفعال

العباد لإثبات قدر الله، فإذا جاز أن يخرج البعض جاز أن يخرج الكل“۔ (تاریخ بغداد ۵/۶۶۔ البدایة والنهاية ۸/۱۳۹)

وقال أبو توبة الحلبي أن معاوية ستر لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن كشف الستر اجترأ على ما وراءه“۔ (تاریخ بغداد ۵/۶۶۔ البدایة والنهاية ۸/۱۳۹)

ابوزرعر رازی فرماتے ہیں کہ جب کسی شخص کو صحابہ کرام میں سے کسی کی تنقید کرتا دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ زندیق ہے۔ ایسے لوگوں کا مقصد دین کے گواہوں کو مجروح کرنا ہے؛ تاکہ اس طرح وہ کتاب و سنت کو مجروح کر سکیں۔ ایسے لوگ خود قابل جرح اور زندیق ہیں۔ ”إذا رأيت الرجل ينقص أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه زندیق... إنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبتلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة“۔ (الكفاية في علم الرواية، ص ۴۹)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور بعض دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید کا مدار عموماً تاریخی روایات پر ہوتا ہے؛ اور یہ بات بھی اپنی جگہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مورخین نے خواہ کتنی ہی ضخیم ضخیم کتابیں لکھی ہوں؛ لیکن ان تاریخی کتابوں کی وجہ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو مجروح نہیں قرار دیا جاسکتا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معتمد، کاتب وحی، سو سے زائد احادیث کے راوی اور ایک جلیل القدر صحابی ہیں، ایک ادنی صحابی کا بھی یہ درجہ ہے کہ اس کی ثقایت و عدالت کو ہزاروں طبری اور لاکھوں کلبی و واقفی مجروح نہیں کر سکتے۔ تاریخی روایات لکڑیوں کے تولنے کی ترازو کی طرح ہیں اور صحابہ کرام سونے اور ہیرے کی طرح ہیں، پاؤ بھرسونے کو لکڑی کی ترازو میں تولیں گے تو بے وزن ہوگا۔ سونے اور ہیرے کے وزن کے لیے قرآن و حدیث کی زریں ترازو کافی شافی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے تو انھیں سورہ توبہ میں ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ کے شاہی انعام سے نوازا ہے۔ اور آیت کریمہ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾۔ (الأنفال: ۷۴) میں ان کے یقینی طور پر مومن ہونے کی گواہی دی ہے، اور ان کی مغفرت کے علاوہ جنت میں ان کے لیے عزت کی روزی کا وعدہ بھی کیا ہے۔

مشاجرات بین الصحابہ کے متعلق اکابرین امت کی ہدایات:

سلف صالحین نے مشاجرات صحابہ خصوصاً واقعہ جمل و صفین میں شریک ہونے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے متعلق طعن و تنقید، رائے زنی اور تجزیہ و تبصرہ سے احتراز کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں جو تنازعات پیش آئے ان کی وجہ سے کسی صحابی

پر بھی طعن کرنا جائز نہیں؛ اس لیے کہ ان کا باہمی قتال اجتہاد کی بنیاد پر تھا، اور اللہ تعالیٰ نے اجتہاد میں خطا کرنے والے کو معاف فرمادیا ہے؛ بلکہ مجتہد خطی کو ایک اجر بھی ملتا ہے؛ جبکہ مجتہد مصیب کو دوا جر دیا جاتا ہے۔ ”وَاتَّفَقَ أَهْلُ السُّنَّةِ عَلَى وَجوبِ مَنَعِ الطَّعْنِ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ بِسَبَبِ مَا وَقَعَ لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ وَلَوْ عَرَفَ الْمُحِقُّ مِنْهُمْ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقَاتِلُوا فِي تِلْكَ الْحُرُوبِ إِلَّا عَنْ اجْتِهَادٍ، وَقَدْ عَفَا اللَّهُ تَعَالَى عَنِ الْمَخْطِئِ فِي الْاجْتِهَادِ، بَلْ ثَبَتَ أَنَّهُ يُؤْجَرُ أَجْرًا وَاحِدًا، وَأَنَّ الْمَصِيبَ يُؤْجَرُ أَجْرَيْنِ“. (فتح الباری لابن حجر ۱۳/۳۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے الاصابہ میں لکھا ہے: ”وَالظَّنُّ بِالصَّحَابَةِ فِي تِلْكَ الْحُرُوبِ أَنَّهُمْ كَانُوا فِيهَا مُتَأَوِّلِينَ، وَلِلْمُجْتَهِدِ الْمَخْطِئِ أَجْرٌ، وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فِي حَقِّ أَحَادِ النَّاسِ فَثَبُوتُهُ لِلصَّحَابَةِ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ“. (الإصابة في تمييز الصحابة ۲۶۰/۷)

حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ نے اپنے مکتوبات میں متعدد جگہ مشاہیر صحابہ کے بارے میں عقیدہ اہل سنت کی توضیح کی ہے۔ آپ نے لکھا ہے: ”مُخَالَفَتِ أَوْ جَهْطِ جَوَاحِبِ كِرَامِ رِضْوَانِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمُ الْجَمْعِينَ كَـ درمیان واقع ہوئے ہیں، نفسانی خواہشوں پر محمول نہیں ہیں؛ کیونکہ خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں ان کے نفسوں کا تزکیہ ہو چکا تھا اور امارہ پن سے آزاد ہو چکے تھے“۔ (مکتوبات امام ربانی ۱/۱۲۸، مکتوب نمبر ۵۴)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”اور جو کچھ ان کے درمیان لڑائی جھگڑے واقع ہوئے ہیں سب بہتر حکمتوں اور نیک گمانوں پر محمول ہیں۔ وہ حرص و ہوا اور جہالت سے نہ تھے؛ بلکہ وہ اجتہاد اور علم کی رو سے تھے۔ اور اگر ان میں سے کسی نے اجتہاد میں خطا کی ہے تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک خطا کا ر کے لیے بھی ایک درجہ ہے۔ اور یہی افراد و تفریط کے درمیان سیدھا راستہ ہے جس کو اہل سنت و جماعت نے اختیار کیا ہے“۔ (مکتوبات امام ربانی ۱/۱۳۴، مکتوب نمبر ۵۹)

شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحابہ کے درمیان جو اختلاف واقع ہوا ہے اس سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا واجب ہے، ان کے حق میں برے کلمات کہنے سے احتراز اور ان کے فضائل اور نیکیاں بیان کرنا ضروری ہے۔ اور ان کے معاملے کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنا چاہیے۔ ”وَاتَّفَقَ أَهْلُ السُّنَّةِ عَلَى وَجوبِ الْكَفِّ عَمَّا شَجَرَ بَيْنَهُمْ، وَالْإِمْسَاكِ عَنْ مَسَاوِيهِمْ، وَإِظْهَارِ فَضَائِلِهِمْ وَمَحَاسِنِهِمْ، وَتَسْلِيمِ أَمْرِهِمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ“. (الغنية لطايف طريق الحق عز وجل ۱/۱۱۳، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت)

امام قرطبی لکھتے ہیں: ”لَا يَجُوزُ أَنْ يُنْسَبَ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ خَطَأٌ مُقْطُوعٌ بِهِ، إِذْ كَانُوا كُلُّهُمْ اجْتَهِدُوا فِيهِمَا فَعَلُوهُ وَأَرَادُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ، وَهُمْ كُلُّهُمْ لَنَا أئِمَّةٌ، وَقَدْ تَعَبَدْنَا بِالْكَفِّ عَمَّا

شجر بینہم، وأن لا نذكرهم إلا بأحسن الذكر لحرمة الصحبة ولنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن سبهم، وأن الله غفر لهم، وأخبر بالرضا عنهم. هذا مع ما قد ورد من الأخبار من طرق مختلفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن طلحة شهيد يمشي على وجه الأرض، فلو كان ما خرج إليه من الحرب عصيًّا لم يكن بالقتل فيه شهيداً“۔ (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ۳۲۱/۱۶)

بعض لوگوں نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے سامنے حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم کے آپسی اختلافات و تنازعات کا تذکرہ کیا، تو آپؐ نے فرمایا: ان حضرات سے بہت سے نیک اعمال ماقبل میں صادر ہو چکے ہیں، اب ان پر فتنے کا دور آیا ہے؛ لہذا ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کر دیا جائے۔ ”عن أبي نضرة قال: ذكروا عليًّا وعثمانَ وطلحةَ والزبيرَ عند أبي سعيد، فقال: أقوام سبقت لهم سوابق وأصابتهم فتنة، فردوا أمرهم إلى الله“۔ (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۵۶۔ ومثله في الفتن لنعيم بن حماد، رقم: ۱۸۴۔ وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، رقم: ۲۳۵۲)۔

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کے سامنے بعض افراد نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے مناقشات اور اختلافات کا ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ جس سے اللہ تعالیٰ نے تمہارے ہاتھوں کو دور رکھا تم اپنی زبانوں کو اس میں کیوں ملوث کرتے ہو؟!

”عن محمد بن النضر قال: ذكروا اختلاف أصحاب محمد عند عمر بن عبد العزيز فقال: أمرٌ أخرج الله أيديكم منه ما تُعملون ألسنتكم فيه“۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد ۲۹۷/۵)

ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما اور واقعہ جمل و صفین سے متعلق سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ جس خون سے اللہ تعالیٰ نے میرے ہاتھوں کو دور رکھا اس میں میں اپنی زبان ملوث کرنا پسند نہیں کرتا۔

”سئل عمر بن عبد العزيز عن علي وعثمان والجمل وصفين ما كان بينهما، فقال: تلك دماء كَفَّ اللَّهُ يَدَيَّ عنها وأنا أكره أن أغمس لساني فيها“۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد ۲۹۷/۵)

تاریخ دمشق لابن عساکر ۱۳۳/۶۵

حسن بصری رحمہ اللہ سے کسی نے صحابہ کے مابین قتال سے متعلق سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا: ”قتال شہدہ أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم وغنبا، وعلموا وجهلنا، واجتمعوا فاتبعنا، واختلفوا فوقفنا“۔ (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ۳۲۲/۱۶)

ابو عبد اللہ الحاسبی فرماتے ہیں: ”نحن نقول كما قال الحسن، ونعلم أن القوم كانوا أعلم بما

دخلوا فيه منا، وابتدع ما اجتمعوا عليه، ونقف عند ما اختلفوا فيه، ولا نبتدع رأياً منا، ونعلم أنهم اجتهدوا وأرادوا الله عز وجل إذ كانوا غير متهمين في الدين. ونسأل الله التوفيق“۔ (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ۱۶/۳۲۲)

ان حضرات کا مشاجرات صحابہ سے اجتناب کرنا اور غیر جانب دار رہنا ہمارے لیے عملی نمونہ ہے کہ ان مسائل میں بحث و مباحثہ سے کف لسان کیا جائے، جداگانہ رائے زنی سے اجتناب اور جدید تجزیے و تبصرے سے پرہیز کیا جائے۔





وَلِلصَّدِيقَةِ الرَّجْحَانِ فَاعْلَمْ عَلَى الزَّهْرَاءِ فِي بَعْضِ الْخِلَالِ

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا پر بعض صفات کی بنا پر ترجیح حاصل ہے۔

الصديقة: حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی ہونے کے سبب ان کو صدیقہ کہا جاتا ہے اور واقعہ افک کی قرآنی تردید کے سبب بھی صدیقہ کہا جاتا ہے۔ نیز قول فعل میں وہ انتہائی سچی تھیں۔^(۱)

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو زہرا کہنے کی وجہ:

الزہراء: بعض شارحین کہتے ہیں کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کو حیض نہیں آتا تھا، اس وجہ سے ان کو زہرا کہا جاتا ہے۔ حیض نہ آنے کا مطلب یہ ہے کہ خون کا رنگ نہ تھا؛ بلکہ سفیدی تھی اور زہرا کے معنی سفیدی اور چمک کے ہیں؛ مگر حیض نہ آنے کی بات صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ عادتاً جس عورت کو حیض نہ آئے وہ عقیمہ (بانجھ) ہوتی ہے۔ اگر خلاف عادت اس بات کو کرامت کے طور پر تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہے جو معدوم ہے۔ یہ شیعوں کی بنائی ہوئی باتیں ہیں جو اہل سنت میں بھی رواج پا گئی ہیں۔ البتہ زہرا کا مطلب رونق والی، نورانی، چمکدار، حسین اور خوبصورت کے ہیں؛ چنانچہ کہا جاتا ہے: رجل أزهر، أي: أبيض مشرق الوجه، والمرأة زهراء. (الصحيح ۵۸۱/۲)؛ اس لیے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو زہرا کہا جاتا تھا۔ اور جن روایات میں یہ آیا ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو زہرا اس لیے کہا جاتا تھا کہ ان کو حیض نہیں آتا تھا، وہ روایات موضوعی ہیں۔^(۲)

(۱) قال في تحفة الأعيان: "وإنما سميت بذلك لكثرة صدقها في القول والفعل غاية الصدق". (تحفة الألي، ص ۶۸)

(۲) قال المناوي في "فيض القدير": "وفي الفتاوى الظهيرية للحنفية أن فاطمة رضي الله تعالى عنها لم تحض قط، ولما ولدت طهرت من نفاسها بعد ساعة لئلا تفوتها صلاة، قال: ولذلك سميت الزهراء، وقد ذكره من أصحابنا المحب الطبري في "ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى"، وأورد فيه حديثين: أنها حوراء آدمية طاهرة مطهرة لا تحيض، ولا يرى لها دم في طمث ولا ولادة". (فيض القدير ۴/۲۲۲)

وقال المناوي في "اتحاف السائل": "لكن الحديثان المذكوران رواهما الحاكم وابن عساكر عن أم سليم زوج =

حضرت عائشہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما میں کون افضل ہے؟

حضرت عائشہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما میں کون افضل ہے۔ اس میں چار اقوال ہیں:

پہلا قول: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا افضل ہیں۔

دلائل: (۱) ﴿بِنِسَاءِ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾. (الأحزاب: ۳۲). یعنی سب ازواج مطہرات ان کے علاوہ عورتوں سے افضل ہیں۔

(۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا صحابیات میں سب سے زیادہ روایت کرنے والی ہیں؛ چنانچہ آپ رضی اللہ عنہا سے ۲۲۱۰ روایات مروی ہیں اور آپ کا شمار مکثرین میں ہوتا ہے۔ (۱)

(۳) فضیلت سے مراد کثرتِ ثواب اور رفع درجات ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا دنیا میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھیں اور آخرت میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہیں گی، اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا آخرت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہوں گی۔

(۴) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب افضلیت کا بیان کیا تو حضرت آسیہ اور مریم بنت عمران کا ذکر کیا اور

= أبي طلحة. وهما موضوعان، كما جزم به ابن الجوزي، وأقره على ذلك جمع، منهم: الجلال السيوطي مع شدة عليه. (إتحاف السائل بما لفاطمة من المناقب، ص ۱۲)

الحديث الأول: "ابنتي فاطمة حوراء آدمية لم تحض... الخ. أخرجه الخطيب في "التاريخ" (۳۳۱/۱۲) بسنده عن أبي معبد عن ابن عباس مرفوعاً، وقال: "في إسناده هذا الحديث من المجهولين غير واحد، وليس بثابت". اس حدیث کی سند میں ایک راوی حسن بن عمرو بن سیف السدوسی بھی ہے جسے ابن المدینی اور امام بخاری نے کذاب کہا ہے اور رازی نے متروک کہا ہے۔ (میزان الاعتدال ۳۹/۲)

اور دوسرے راوی قاسم بن مطیب کے بارے میں ابن حبان فرماتے ہیں: "يستحق الترك... كان يخطئ على قلة روايته". (میزان الاعتدال ۳۰۰/۴)

اس روایت کو ابن جوزی نے موضوعات (۴۲۱/۲) میں، صیداوی نے معجم الشيوخ (۲۱۶/۲) میں اور سیوطی نے الکاملی المصنوعہ (۲۶۵/۱) میں بھی ذکر کیا ہے۔ علامہ ذہبی موضوعات کی تلخیص (۸۹/۱) میں لکھتے ہیں: "إسناده مظلم، فيه مجاهيل".

والحديث الآخر: "أما علمت أن ابنتي طاهرة مطهرة لا يرى لها دم في طمث ولا ولادة". أوردته المحب الطبري في "ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى" (ص ۴۴).

یہ روایت بھی باطل ہے؛ کیونکہ اس کی سند میں علی بن موسیٰ سے روایت کرنے والا داود بن سلیمان غازی کذاب اور واضح الحدیث ہے۔ علامہ ذہبی لکھتے ہیں: "داود بن سلیمان الجرجاني الغازي عن علي بن موسى الرضا وغيره، كذب يحيى بن معين، ولم يعرفه أبو حاتم، وبكل حال فهو شيخ كذاب، له نسخة موضوعة على الرضا". (میزان الاعتدال ۱۹۸/۲) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: فتاویٰ دارالعلوم زکریا (۱۳۶-۱۳۷/۱)

(۱) قال الذهبي: "مسند عائشة يبلغ ألفين ومائتين وعشرة أحاديث، اتفق لها البخاري ومسلم على مائة وأربعة وسبعين حديثاً، وانفرد البخاري بأربعة وخمسين، وانفرد مسلم بتسعة وستين". (سير أعلام النبلاء ۱۳۹/۲)

آخر میں فرمایا: ”وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۴۱۱) ثریدا ایسی غذا ہے جس میں قوت بھی ہے اور لذت بھی، سہل تناول اور قلیل المؤمنہ بھی ہے، اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا میں نرمی، حسن اخلاق، علم کی قوت اور کلام میں فصاحت و بلاغت ہے۔ واقعہً فلک میں آپ رضی اللہ عنہا کی بلاغت کا اظہار ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ محبوب تھیں، اور اس بات پر شکر اور تحدیث بالنعمت کے طور پر کہتی تھیں کہ جو خصوصیات مجھ میں ہیں کسی اور زوجہ میں نہیں، مثلاً:

(۱) حضرت جبریل علیہ السلام نے میری تصویر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لا کر دکھائی۔

(۲) سات سال کی عمر میں میرا نکاح ہوا۔

(۳) نو سال کی عمر میں میری رخصتی ہوئی۔

(۴) میرے علاوہ کسی باکرہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح نہیں ہوا۔

(۵) میرے لحاف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جی کا نزول ہوا۔

(۶) میں سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب تھی۔

(۷) میری صفائی میں قرآن کریم کی آیات نازل ہوئیں۔

(۸) میں نے حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھا؛ جبکہ ازواج مطہرات میں سے کسی اور نے حضرت جبریل علیہ السلام کو نہیں دیکھا۔

(۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال میری باری کے دن، میرے حجرے میں، میری گود میں ہوا۔

امام زرکشی نے اپنی کتاب ”الاجابة“ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی چالیس خصوصیات ذکر کی ہیں۔^(۱)

اور جس روایت میں ”فاطمة سيدة نساء أهل الجنة“ (صحیح البخاری، باب مناقب فاطمة) آیا ہے اس سے امہات المؤمنین مستثنیٰ ہیں، اور یہ استثنیٰ ایسا ہی ہے جیسے دوسری حدیث میں ”الحسن والحسين سيدا

(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتے ہیں: ”خِلَالِي لِي تَسَعُّ لَمْ تَكُنْ لِأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ قَبْلِي إِلَّا مَا آتَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَرْيَمَ بِنْتِ عِمْرَانَ، وَاللَّهِ مَا أَقُولُ هَذَا إِنِّي أَفْخَرُ عَلَى أَحَدٍ مِنْ صَوَاحِبَاتِي“، فقال لها عبد الله بن صفوان: ”وما هن يا أم المؤمنين؟“ قالت: ”جاء الملك بصورتني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتزوجني رسول الله صلى الله عليه وأنا ابنة سبع سنين، وأُهديتُ إليه وأنا ابنة تسع سنين، وتزوجني بكرًا لم يكن في أحد من الناس، وكانت يأتيه الوحي وأنا وهو في لحاف واحد، وكنتُ من أحب الناس إليه، نزل في آيات من القرآن كادت الأمة تهلك فيه، ورأيتُ جبريل عليه الصلاة والسلام ولم يره أحد من نسائه غيري، وقُبِضَ في بيتي لم يله أحدٌ غير الملك إلا أنا“۔ (المستدرک علی الصحیحین، رقم: ۶۷۳۰) وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي. وقال الشيخ محمد عوامة في تعليقاته على ”المصنف لابن أبي شيبة“: ”ومما يقوي الحديث ويصححه أن لكل واحدة من هذه الخلال شاهدًا أو أكثر، هذا وقد جمع الإمام الزركشي رحمه الله تعالى في أول كتابه ”الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة“ أربعين خصيصة لها رضي الله عنها“۔ (حاشية مصنف ابن أبي شيبة ۱۷/۲۱۸)

شباب أهل الجنة“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۳۷۶۸) آیا ہے؛ حالانکہ جنت میں سب نوجوان ہوں گے، تو کیا حضرت حسن و حسین رضی اللہ عنہما خلفائے راشدین سے بھی افضل ہیں؟ بلکہ خلفائے راشدین وغیرہ مستثنیٰ ہیں، اسی طرح یہاں بھی امہات المؤمنین مستثنیٰ ہیں۔

بعض علما فرماتے ہیں: جو جوانی میں انتقال کر چکے ہیں ان کے سردار ہوں گے۔ بعض کہتے ہیں کہ: جوان سے مراد شرافت اور مروت والے ہیں۔

ابوالشکور سالمی نے ”التمہید“ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی فضیلت کے قول کو اہل السنۃ والجماعۃ کا قول قرار دیا ہے اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی فضیلت کو شیعوں کا قول قرار دیا ہے؛ لیکن یہ زیادتی ہے؛ اس لیے کہ بعض اہل سنت حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی فضیلت کے قائل ہیں۔

دوسرا قول: حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا افضل ہیں۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی فضیلت دو وجہ سے بیان کی جاتی ہے:

(۱) ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سَيِّدَةُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ“ فرمایا۔

(۲) صحیح بخاری کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ”بَضْعَةُ مِنِّي“ فرمایا۔ (صحیح البخاری،

رقم: ۳۷۶۷)

جواب یہ ہے کہ نسب کے اعتبار سے فضیلت مسلم ہے۔ بات کثرتِ ثواب اور رفعِ درجات کی فضیلت کی ہے۔ تیسرا قول: مساوات۔

چوتھا قول: توقف۔ مساوات کا قول توقف سے بہتر ہے۔^(۱)

مصنف رحمہ اللہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ بعض وجوہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فضیلت حاصل ہے، مثلاً: علمی کمالات، روایات حدیث کی کثرت اور دیگر فضائل۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو نسب کے لحاظ سے فضیلت حاصل ہے اور یہ کہ آپ جنتی عورتوں کی سردار ہیں۔^(۲)

(۱) قال في نشر اللآلي: ”وقد حكى الشارح القدسي نقلاً عن شارح البخاري ذلك (أي رجحان عائشة رضي الله عنها على فاطمة رضي الله عنها في بعض الخصال) عن أكثر العلماء، ثم حكى عن بعض تفضيل فاطمة على عائشة، وعن بعض آخر أنه لا فضل لإحدهما على الأخرى.

قال: ومراده بهذا الثالث -والله أعلم- الوقف عن المفاضلة لا القول بتساويهما في الفضيلة كما توهمه العبارة إذ لم يرد بذلك نص ولم أقف له على سلف فيه، ثم قال: والوقف هو المذهب الأسلم، وهو ما مال إليه القاضي أبو جعفر الأستروشنی من الحنفية، وبعض الشافعية“۔ (نشر اللآلي، ص ۱۳۴)

(۲) ملا علی قاری لکھتے ہیں: ”ثم اعلم أن المصنف أراد أنه لم يرد نص بتفضيل عائشة على فاطمة، وإنما ورد رجحانها عليها من جهة كثرة الرواية والدراية، أو من حيشة كونها في الآخرة مع النبي صلى الله عليه وسلم في الدرجة العالية، وفاطمة =

اشکال: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا: ”ہی افضل بناتی اُصِیْتُ فِی“۔ وفي بعض الروایات ”ہی خیر بناتی...“ (۱)

جواب: اس لحاظ سے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو فضیلت حاصل ہے کہ انھوں نے ہجرت کی شدید مشقتیں برداشت کیں۔

افضل اور خیر میں فرق:

افضل وہ ہے جس کی بہتری اور افضلیت لازمی ہو، دوسروں تک متعدی نہ ہو۔ اور خیر میں بہتری متعدی الی الغیر ہوتی ہے۔

بعض نے کہا جب تک زینب رضی اللہ عنہا زندہ تھیں وہ افضل تھیں، ان کی وفات کے بعد حضرت فاطمہ

= مع علي رضي الله عنهما، فشتان ما بينهما، وهذا لا ينافي ما نقل عن الإمام مالك من أن فاطمة بضعة من النبي صلى الله عليه وسلم ولا أفضل على بضعة منه أحدًا، فإنه من هذه الحيثية ليس يخالفه أحد في هذه القضية“۔ (ضوء المعالي، ص ۱۳۱)

وقال في نشر اللآلي: ”وأقول: لا مانع من أن يكون معنى قول الناظم (في بعض الخصال) من أن عائشة أفضل من فاطمة رضي الله عنهما من حيث العلم، وأن فاطمة أفضل من عائشة من حيث البضعة، ولو جعل هذا محل الأقوال لانفَى الخلاف“۔ (نشر اللآلي، ص ۱۳۶۔ ومثله في الكوكب الدرّي ۲۱/۳)

وقال الملا علي القاري في جمع الوسائل: ”والحاصل أن الحيثيات مختلفة، والروایات متعارضة، والمسألة ظنية، والتوقف لا ضرر فيها قطعًا، فالتسليم أسلم، والله أعلم“۔ (جمع الوسائل ۲۲۰/۱)

وقال ابن قيم: ”الخلاف في كون عائشة أفضل من فاطمة، أو فاطمة أفضل إذا حرر محل التفضيل صار وفاقًا، فالتفضيل بدون التفصيل لا يستقيم، فإن أريد بالفضل كثرة الثواب عند الله عز وجل، فذلك أمر لا يطلع عليه إلا بالنص؛ فالتفضيل بدون التفصيل لا يستقيم، فإن أريد بالفضل كثرة الثواب عند الله عز وجل، فذلك أمر لا يطلع عليه إلا بالنص؛ لأنه بحسب تفاضل القلوب لا بمجرد أعمال الجوارح، وكم من عاملين أحدهما أكثر عملًا بجوارحه والآخر أرفع درجة منه في الجنة. وإن أريد بالتفضيل التفضل بالعلم فلا ريب أن عائشة أعلم وأنفع للأمة وأدت إلى الأمة من العلم ما لم يؤد غيرها واحتاج إليها خواص الأمة وعامتها. وإن أريد بالتفضيل شرف الأصل وجلالة النسب فلا ريب أن فاطمة أفضل، فإنها بضعة من النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك اختصاص لم يشر كها فيها غير إخوانها، وإن أريد السيادة ففاطمة سيدة نساء الأمة، وإذا ثبت وجوه التفضيل وموارد الفضل وأسبابه صار الكلام يعلم وعدل“۔ (بدائع الفوائد ۱۰۱/۲)

(۱) أخرجه البزار في مسند عائشة رضي الله عنها، رقم: ۹۳. والطحاوي في شرح مشكل الآثار، رقم: ۱۴۲. والحاكم في المستدرک، رقم: ۲۸۱۲، و۶۸۳۶ كلهم بلفظ ”أفضل بناتي...“۔ وقال الحاكم: ”صحيح على شرط الشيخين“۔ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (۲۱۳/۹): ”رجال البزار رجال الصحيح“۔ وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (۱۰۵۱/۴۳۱/۲۲) بلفظ ”خير بناتي“۔

رضی اللہ عنہا افضل قرار پائیں۔ (۱)

یہ بھی ممکن ہے کہ سیادت ایک کے پاس ہو اور افضلیت دوسرے کے پاس ہو، جیسے سیادت اور امارت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس تھی، اور فضیلت میں حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما فوقیت رکھتے تھے۔

سیادة النساء کی حکمت:

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے عورتوں کی سیادت کی حکمت یہ ہوگی کہ خواتین مصیبت سے بہت متاثر ہوتی ہیں، پھر سید العالمین کی وفات سے لاڈلی بیٹی کا متاثر ہونا ظاہر ہے، اور احادیث میں ان کے غم سے متاثر ہونے کا ذکر بھی ہے؛ یہاں تک کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا نو جوانی کے عالم میں اس غم کی تاب نہ لا کر واصل بحق ہو گئیں، تو سید العالمین کی وفات کی مصیبت برداشت کرنے پر ان کو خواتین کی سیادت کا سرٹیفکیٹ مل گیا۔ جیسے حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے حکومت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حوالے کی تو رہبر و مقتدی بننے کی قربانی دے کر وہ سید شباب اہل الجنتہ بن گئے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو جب کوفہ کے شیعوں کی غداری کا پتا چلا تو شام کا راستہ لیا اور یزید کے ہاتھ پر بیعت کا ارادہ کیا اور سیادت کی قربانی دی؛ یہاں تک کہ جان کی قربانی دی تو وہ بھی سید شباب اہل الجنتہ بن گئے۔ قال علیہ الصلاة والسلام: ”الحسنُ والحسينُ سيدا شباب أهل الجنة“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۳۷۶۸)

(۱) قال الحافظ ابن حجر: ”وأما ما أخرجه الطحاوي وغيره من حديث عائشة في قصة مجيء زيد بن حارثة بزينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة، وفي آخره قال النبي صلى الله عليه وسلم: ”هي أفضل بناتي أصيبت في“ فقد أجاب عنه بعض الأئمة بتقدير ثبوته بأن ذلك كان متقدماً، ثم وهب الله لفاطمة من الأحوال السنية والكمال ما لم يشر كها أحد من نساء هذه الأمة مطلقاً. والله أعلم“۔ (فتح الباري ۱۰۵/۷)

اس کے بعد صفحہ ۱۰۹ پر لکھا ہے: ”ذكر الرافعي أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أفضل نساء هذه الأمة، فإن استثنيت فاطمة لكونها بضعة فأخواتها شاركنها. وقد أخرج الطحاوي والحاكم بسند جيد عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في حق زينب ابنته لما أُوذيت عند خروجها من مكة: ”هي أفضل بناتي“۔ (فتح الباري ۱۰۹/۷)

وقال السهيلي: ”وقد تكلم الناس في المعنى الذي سادت به فاطمة غيرها دون أخواتها، فقيل: إنها ولدت سيد هذه الأمة، وهو الحسن الذي يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم: ”إن ابني هذا سيد“ وهو خليفة، بعلمها خليفة أيضاً، وأحسن من هذا القول قول من قال: سادت أخواتها وأما لأنهن متن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فكن في صحيفته، ومات أبوها وهو سيد العالمين، فكان رزؤه في صحيفتها وميزانها“۔ (الروض الأنف ۲۷۹/۲)

وقال يوسف بن موسى الملقب: ”وأما تفضيل زينب على سائر بناته فإن ذلك كان ولا ابنة له يومئذ تستحق الفضيلة غيرها لما كانت عليه من الإيمان والاتباع ولما نزل في بدنهما من أجله، ثم بعد ما أقر الله تعالى عينه بفاطمة من توفيقه إياها للأعمال الزاكية، وما وهب لها من الولد الذين صاروا له ولداً وغير ذلك مما لم يشر كها فيه أحد من بناته سواها، وكانت في وقت استحقاق زينب الفضيلة صغيرة ممن لا يجري لها ثواب بطاعتها ولا عقاب بخلافها ثم بلغت بعد وسادت بما فضله الله أفضل من زينب“۔ (المعتصر من المختصر من مشكل الآثار ۲/۲۴۶)۔

ایک اور تطبیق یہ بھی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا علماً وُجِباً افضل ہیں۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور جمیع بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم سباً افضل ہیں۔ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عوناً للإسلام، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی، تشفی، دلاسا اور خیر خواہی کے سبب افضل ہیں؛ جبکہ ام سابقہ میں حضرت مریم کی فضیلت مسلم ہے۔ (۱)

حدیث حوَاب اور واقعہ جمل:

بعض حضرات حدیث حوَاب کی وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے موقف کو غلط اور باطل کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ کو تنبیہ فرمائی تھی کہ ”تمہارا کیا حال ہوگا جب حوَاب کے کتے تم پر بھونکیں گے“۔ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس پانی کے پاس پہنچیں اور کتے بھونکنے لگے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے وہاں سے واپسی کا ارادہ فرمایا اور بصرہ کے سفر کو ملتوی کرنا چاہا؛ لیکن حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما نے ان کو سمجھایا کہ آپ تو مسلمانوں کے درمیان صلح صفائی کرانے کے لیے جا رہی ہیں۔ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آگے بڑھ گئیں۔ اب ہم اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان روایات کا ذکر کرتے ہیں، اس کے بعد اس کی توجیہ ناظرین کی خدمت میں پیش کریں گے۔

قیس بن ابی حازم کہتے ہیں: ”لما أقبلت عائشة بلغت مياه بني عامر ليلاً نبحت الكلاب، قالت: أي ماء هذا؟ قالوا: ماء الحوَاب، قالت: ما أظنني إلا أني راجعة، فقال بعض من كان معها: بل تقدمين فيراك المسلمون فيصلح الله عز وجل ذات بينهم، قالت: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا ذات يوم: ”كيف يا هذا كن تنبح عليها كلاب الحوَاب“۔ (مسند أحمد، رقم: ۲۴۲۵۴۔ مسند إسحاق بن راهويه، رقم: ۱۵۶۹۔ مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۲۸۹۲۶۔ صحيح ابن حبان، رقم: ۶۷۳۲۔ مسند أبي يعلى، رقم: ۴۸۶۸۔ المستدرک للحاکم ۳/۱۲۰۔ وسکت عنه الذهبی)

پھر مسند احمد (رقم: ۲۴۲۵۴) میں ہے کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے آپ سے کہا... اور مصنف ابن ابی شیبہ

(۱) قال الحافظ ابن حجر: وأما ما امتازت به عائشة من فضل العلم فإن لخديجة ما يقابله وهي أنها أول من أجاب إلى الأسلام ودعا إليه وأعان على ثبوته بالنفس والمال والتوجه التام، فلها مثل أجر من جاء بعدها ولا يقدر قدر ذلك إلا الله“۔ (فتح الباري ۱۰۹/۷)

وقال ابن قيم: ”ومنها: أنه (أي ابن تيمية) سئل عن خديجة وعائشة أمي المؤمنين أيهما أفضل؟ فأجاب بأن سبق خديجة وتأثيرها في أول الإسلام ونصرها وقيامها في الدين لم تشرکها فيها عائشة ولا غيرها من أمهات المؤمنين، وتأثير عائشة في آخر الإسلام وحمل الدين وتبليغه إلى الأمة وإدراكها من العلم ما لم تشرکها فيه خديجة ولا غيرها مما تميزت به عن غيرها، فتأمل هذا الجواب الذي إذا أجبتم بغيره من التفضيل مطلقاً لم تتخلص من المعارضة“۔ (بدائع الفوائد ۱۰۰۴/۲۔ مزيد تفصيل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: فتح الباري ۱۳۹/۷۔ مرقاة المفاتیح ۳۲/۱۱-۳۳۔ لامع الدراري ۹۵/۳۔ ضوء المعالي، ص ۱۳۱۔ سبل الہدی والرشاد ۱۱/۱۶۱-۱۶۲۔ رد المحتار ۳/۹۳۔

(رقم: ۲۸۹۲۶) میں ہے کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما دونوں حضرات نے کہا کہ آپ کیوں واپس جا رہی ہیں؟ آپ کے ذریعے اللہ تعالیٰ مسلمانوں میں صلح کی راہ ہموار فرمائیں گے؛ ”فقال لها طلحة والزبير: مهلا رحمك الله، بل تقدمين فيراك المسلمون فيصلح الله ذات بينهم“۔

اس روایت کے راوی ثقہ ہیں، ہاں اس کی سند میں قیس بن ابی حازم ہیں جن کو ذہبی نے میزان (۳۹۲/۳) میں ثقہ حجتہ کہا اور یحییٰ بن سعید نے منکر الحدیث کہا اور یحییٰ نے کلاب الحوآب کی حدیث ان کے مناکیر میں ذکر کیا۔ کما فی میزان الاعتدال، و کذا فی تہذیب التہذیب (۳۷۷/۸)۔ پھر ذہبی نے ان کے منکر الحدیث ہونے کی تردید کی اور منکر الحدیث کے معنی بعض روایات میں متفرد ہونا لیے ہیں؛ لیکن یہ تسلیم کیا ہے کہ سوسال سے متجاوز ہونے کی وجہ سے ان کا حافظہ متغیر ہو چکا تھا۔

حافظ نے فتح الباری (۶۹/۱۳) میں، پیشی نے مجمع الزوائد (۴۷۴/۷) میں، شیخ احمد شاہ کر اور شیخ شعیب ارناؤٹ نے مسند احمد کی تعلیقات میں اور شیخ عوامہ نے مصنف ابن ابی شیبہ کی تعلیقات میں اس روایت کی سند کو صحیح کہا۔ ہاں حافظ مزنی نے تہذیب الکمال (۱۵/۲۴) میں اسماعیل بن ابی خالد سے نقل کیا ”کبر قیس بن أبی حازم حتى جاوز المئة بسنين كثيرة حتى خرف وذهب عقله، فاشترى له جارية سوداء أعجمية، وجعل في عنقها قلاندا من عهن وودع وأجراس من نحاس، فجعلت معه في منزله وأغلق عليه باب، قال: فكنا نطلع عليه من وراء الباب وهو معها، قال: فيأخذ تلك القلاندا فيحرقها بيده ويعجب منها، ويضحك في وجهها“۔

خلاصہ یہ ہے کہ قیس کی عمر سوسال سے بہت متجاوز ہو چکی تھی، ہوش و حواس کھو چکے تھے، ان کے لیے ایک افریقی باندی خریدی گئی تھی اور اس کے گلے میں ہار، اون اور گھنٹی وغیرہ ڈالی گئی تھی اور قیس کے ساتھ رکھی گئی تھی۔ ہم دروازے کے باہر سے دیکھتے تھے کہ قیس گھنٹی اور اون کو ہلاتے رہتے تھے اور ہستے رہتے تھے۔

نیز ابوالیسر ابن عابدین نے اغالیط المورخين میں لکھا ہے کہ یہ پیش گوئی ام زہل سلمی بنت مالک کے بارے میں ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی معتقہ تھی۔ یعنی ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور انھیں ”إن إحدكن تستنبح عليها كلاب الحوآب“۔ کی خبر دی۔ پھر ام زہل مرتد ہوئی اور مسلمانوں کے مقابلے میں لشکر کشی کی اور مقام حوآب پر حضرت خالد کے لشکر کی سربراہی میں قتل ہوئی۔ (اغالیط المؤرخين، ص ۱۶۱)

مصنف ابن ابی شیبہ (رقم: ۳۸۹۴۰)، مسند بزار (رقم: ۴۷۷۷) اور مشکل الآثار للطحاوی (رقم: ۵۶۷۱) پر ابن عباس سے یہ الفاظ مروی ہیں: ”ليست شعري أيتكن صاحبة الجمل الأدب، تخرج فينبحها كلاب حوآب، فيقتل عن يمينها وعن يسارها قتلا كثيرا، ثم تنجو بعدما كادت“۔ واللفظ

للبنار.

والجمل الأدب كثير وبر الوجه، ولم تدغم الباء في الباء لرعاية الحوَابِ (النهاية في

غريب الحديث ۲/۲۰۳)

وإسناده صحيح، وفيه عصام بن قدامة، قال ابن معين: صالح. وقال أبو زرعة وأبو حاتم: لا بأس به. وقال أبو داود: ليس به بأس. وقال النسائي: ثقة. كذا في التهذيب (۱۷۶/۷) ہاں ابوحاتم اور ابوزرعہ نے اس روایت کو عصام بن قدامہ کی وجہ سے منکر کہا۔ انظر: العلل لابن أبي حاتم ۲/۲۶۴.

مصنف عبد الرزاق (رقم: ۲۰۷۵۳) میں یہ روایت طاوُس بن کيسان سے مروی ہے؛ لیکن یہ روایت مرسل ہے۔

یہ روایت خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے طبرانی کی اوسط میں سند ضعیف کے ساتھ مروی ہے۔ (المعجم الأوسط للطبرانی، رقم: ۶۲۷۲. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (۵۱۲/۸): رجاله وثقوا، وفي بعضهم ضعف).

نیز اس پیش گوئی کی تائید ام سلمہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے؛ قالت: ذكر النبي صلى الله عليه وسلم خروج بعض أمهات المؤمنين فضحكت عائشة، فقال: "انظري يا حميراء! أن لا تكوني أنت"، ثم التفت إلى عليّ فقال: "إن وليت من أمرها شيئاً فافرق بها". (رواه الحاكم ۱۱۹/۳) والبيهقي في دلائل النبوة (۴۱۱/۶). وفي إسناده عبد الجبار وثقه أحمد وابن معين وأبو حاتم وأبو داود، كما في تحرير تقريب التهذيب)

اس کی تائید مسند احمد (رقم: ۲۷۱۹۸)، مسند الزار (رقم: ۳۸۸۱) اور طبرانی کی معجم کبیر (رقم: ۹۹۵) کی ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے۔ "عن أبي رافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعلي بن أبي طالب: "أنه سيكون بينك وبين عائشة أمر" قال: أنا يا رسول الله! قال: "نعم"، قال: فأنا أشقاهم يا رسول الله! قال: "لا، ولكن إذا كان كذلك فارددها إلى ما منها". پیشی نے مجمع الزوائد (۴۷۴/۷) میں لکھا ہے: رجاله ثقات.

سابقہ روایات سے معلوم ہوا کہ کتب حدیث کی روشنی میں ماہ الحوَاب کی پیشین گوئی ثابت ہے؛ لیکن اس واقعے میں ایک افسوسناک اور درد انگیز واقعہ کے وقوع پذیر ہونے کی طرف اشارہ ہے اور اس کی خبر ہے اور واقعہ جمل کی درد بھری ہوئی داستان ہونے میں کیا شک ہے؟ جبکہ یہ واقعہ قاتلین عثمان کی جماعت کی شرارت اور فریب کاری کا نتیجہ تھا؛ ورنہ فریقین صلح کرنے پر بالکل تیار تھے۔

اس خبر میں حضرت عائشہ کے موقف کے باطل اور حضرت علی کے موقف کے حق اور صحیح ہونے کی طرف اشارہ نہیں، ہاں حضرت علی کے غلبہ کی طرف اشارہ ”ان ولیت من امرها شیئا فارفق بها“ میں موجود ہے۔ اور لشکر علی کا غلبہ اس لیے ہوا کہ حضرت طلحہ اور زبیر تو قال چاہتے نہیں تھے، اس لیے مغلوب ہو گئے۔ بلکہ مسند احمد اور مسند بزار کی روایت میں ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے علی! آپ کے اور حضرت عائشہ کے درمیان تلخی یا جنگ ہونے والی ہے، اور حضرت علی نے کہا: میں تو بہت بد بخت ہوں گا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمایا کہ آپ حق پر اور عائشہ بد بخت ہوں گی؛ بلکہ یہ فرمایا کہ آپ اشتی نہیں، ہاں عائشہ کو اپنے مسکن پہنچائیں اور ان کے ساتھ نرمی کریں۔

بعض روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت کا تذکرہ بھی ہے کہ انھوں نے فرمایا: کاش حارث بن ہشام کی طرح میرے دس بچے مرجاتے؛ مگر میں اس راہ پر نہ چلتی۔ ”... أخبرنا إسماعیل ابن أبي خالد، عن قیس بن أبي حازم عن عائشة قالت: وددت أني ثكلت عشرة مثل ولد الحارث بن هشام وأنی لم أسر مسیری الذي سرت“۔ (دلائل النبوة للبيهقي ۶/۱۱۴)

لیکن تحفۃ التحصیل میں ابوزرعمہ نے لکھا ہے کہ اس میں ابو معاویہ عن إسماعیل بن أبي خالد عن قیس صحیح نہیں؛ بلکہ إسماعیل عن رجل آخر غیر قیس ہے۔ (تحفة التحصيل لأبي زرعة، ص ۲۸۔ وکذا فی سؤالات ابن الجنید، ص ۲۸) اور رجل آخر مجہول ہے۔

بفرض صحت جس واقعہ میں امت کے ہزاروں ہیرے خاکستر ہو جائیں اس پر افسوس معقول ہے اور اس قسم کی ندامت حضرت علی سے بھی مروی ہے۔ حضرت حسن حضرت علی سے راوی ہیں: ”یا لیت أُمی لم تلدنّی ولیت إني مت قبل اليوم“۔ (التاریخ الكبير للإمام البخاري ۶/۳۸۴)

اور سلیمان بن مهران حضرت علی سے بالواسطہ یہ مقولہ نقل کرتے ہیں: ”لو علمتُ أن الأمر یكون هکذا ما خرجتُ، اذهب یا أبا موسی فاحکم ولو حَزَّ عنقی“۔ (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۳۹۰۰۷)

بعض روایات میں مذکور ہے کہ جب حضرت عائشہ نے کتوں کے بھونکنے کے بعد واپسی کا ارادہ کیا تو عبداللہ بن زبیر نے ان سے کہا یہ جھوٹی بات ہے یہ ماہ الحوآب نہیں؛ لیکن یہ روایت صحیح نہیں اس میں زہری کہتے ہیں: ”فزعم أنه قال“۔ یہ انواہ پھیلی کہ ابن زبیر نے یہ کہا۔ انظر: تاریخ الطبری (۵/۱۷۸-۱۷۹) اور اس میں زہری کی بلغنی کا ذکر ہے۔ زہری نے کسی ثقہ راوی سے روایت کا ذکر نہیں کیا۔

روافض کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر برتن توڑنے والی روایت سے اشکال اور اس کا جواب:
اشکال:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر تشریف فرما تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کھانا تیار کیا تھا، اتنے میں حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنے گھر سے کھانا لائیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہنے پر ان کی باندی نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے ہاتھ کو دھکا دیا اور برتن ٹوٹ گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹوٹا ہوا برتن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر رکھ چھوڑا اور اس کے بدلے میں صحیح سالم برتن حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر بھیج دیا۔ یہ روایت حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے۔ (سنن ابن ماجہ، رقم: ۲۳۳۳، باب الحکم فیمن کسر شیئاً)

روافض اس واقعہ کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اخلاق پر دھبہ تصور کرتے ہیں اور اماں عائشہ رضی اللہ عنہا پر بد اخلاقی کا الزام لگاتے ہیں۔

جواب:

۱۔ یہ روایت صحیح بخاری (رقم: ۲۳۸۱) باب إذا کسر قصعة أو شیئاً لغیرہ میں مذکور ہے۔ اس میں پلیٹ ٹوڑنے والی کا نام مذکور نہیں؛ بلکہ ازواج مطہرات میں سے ایک کا ذکر ہے۔ صحیح بخاری میں ”إحدى أمهات المؤمنين“ آیا ہے۔ سنن ابن ماجہ میں برتن توڑنے کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی گئی ہے؛ لیکن اس کی سند میں رجل من بنی سؤاءة مجہول ہے؛ البتہ اس پر دوسرا اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نہ سہی دوسری زوجہ پاک کی بھی اس طرح کی حرکت قابل اشکال ہے۔

۲۔ جب سید المرسلین امام النبیین رحمۃ اللعالمین کے سامنے یہ واقعہ پیش آیا اور انھوں نے کچھ نہیں فرمایا اور توڑنے والی کو معاف فرمایا تو امت کو کیا حق ہے کہ اس واقعہ سے ازواج مطہرات پر طعنہ زنی کرے۔ شریعت کے احکام و اسرار کو سب سے زیادہ جاننے والے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور مخلوق میں سے سب سے زیادہ غیرت والے بھی وہی ہیں۔

۳۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب کے محبوب تھے۔ ازواج مطہرات بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بے پناہ محبت رکھتی تھیں اور اپنی باری کا انتظار فرماتی تھیں اور کھانے کے وقت اگر کھر میں کچھ موجود ہوتا تھا تو اس کو تیار کر کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش کرتی تھیں۔ اب عین کھانے کے وقت جب دوسری زوجہ محترمہ نے کچھ کھانا تیار کر کے بھیجا تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود زوجہ نے اپنے حق میں

مداخلت تصور فرمایا اور جوشِ محبت میں ہاتھ سے مداخلت کر کے دوسری زوجہ کی مداخلت کا ازالہ کیا جیسے کوئی کسی خاص مہمان کے لیے کھانا تیار کرے اور باہر سے کوئی اور آدمی مہمان کے سامنے اپنا کھانا لا کر رکھ دے اور میزبان کا کھانا رہ جائے تو میزبان کو اس سے تکلیف ہوگی۔

یاجیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جوشِ دعوتِ توحید میں حضرت ہارون علیہ السلام کی داڑھی پکڑ لی کہ انھوں نے قوم کو سختی سے کیوں منع نہیں کیا۔

حدیث میں آتا ہے کہ توبہ سے اللہ تعالیٰ اتنا خوش ہوتے ہیں جیسے جنگل میں کسی کے پاس سواری ہو، اس پر خورد و نوش کا پورا سامان ہو، سواری بھاگ جائے، یہ آدمی سواری کو نہ پائے، بھوک و پیاس کی وجہ سے موت کی تیاری میں لگ جائے اور سو جائے، اتنے میں اچانک جب یہ اٹھ جائے تو سواری کو اپنے پاس پا کر خوشی کے جوش میں یہ کہے: ”یا اللہ میں آپ کا رب اور آپ میرے بندے“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۲۷۴۷) تو جوش کی وجہ سے یہ کلمات معاف ہیں۔

اسی طرح یہاں بھی جوشِ محبت کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل کی مذمت نہیں فرمائی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جوشِ ایمانی کی وجہ سے صلح حدیبیہ کے موقع پر فرمایا: یا رسول اللہ! ہم حق پر اور کفار باطل پر ہیں، پھر ہم ذلت والی صلح کو کیوں برداشت کریں۔ (صحیح البخاری، رقم: ۲۷۳۱)؛ حالانکہ وہ صلح درحقیقت فتوحات کا دروازہ تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نہیں ڈانٹا۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب عبد اللہ بن ابی بن سلول کی جنازہ کی امامت کے لیے کھڑے ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ جوشِ ایمانی کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھڑے ہو گئے اور بار بار آپ کو اس منافق کی نمازِ جنازہ پڑھانے سے روکتے رہے اور اس کی خباثتیں یاد دلاتے رہے۔ (صحیح ابن حبان، رقم: ۳۱۷۶)؛ لیکن چونکہ قوتِ ایمانی کا فرما تھی؛ اس لیے قابلِ ملامت نہیں ٹھہرے۔ بعد میں ان کی رائے کے مطابق آیت کریمہ اتری۔

احادیث میں اس کی بے شمار مثالیں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی شادی و رخصتی کے وقت عمر کتنی تھی؟:

کچھ عرصہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عمر کے بارے میں پرویزی مزاج لوگوں نے اور بعض علما نے لاشعوری طور پر بحث و مباحثہ کا بازار گرم کیا ہوا ہے۔ متعدد صحیح احادیث کی روشنی میں ان کی عمر نکاح کے وقت چھ سال اور رخصتی کے وقت ۹ سال تھی۔ یہ صحیح واقعہ روشن خیال لوگوں کو ہضم نہیں ہوتا تو اس کی مختلف تاویلات و تشریحات کرتے رہتے ہیں۔ ہم پہلے نہایت اختصار کے ساتھ وہ حدیث پیش کرتے ہیں جس سے ان کی عمر

بوقت نکاح چھ سال اور بوقت رخصتی ۹ سال ثابت ہوتی ہے، پھر اس پر معترضین کے اہم اشکالات میں سے ایک اشکال اور اس کے جوابات عرض کریں گے۔

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت ست سنين، وادخلت عليه وهي بنت تسع سنين، ومكثت عنده تسع سنين. (صحيح البخاري، رقم: ۵۱۳۳. صحيح مسلم، رقم: ۳۵۴۵. سنن ابن ماجه، رقم: ۱۸۷۶. السنن الكبرى للنسائي، رقم: ۵۳۴۵) اس کے علاوہ یہ حدیث مسند ابی یعلیٰ، المعجم الأوسط، مسند احمد، سنن کبریٰ للبیہقی، سنن سعید بن منصور، مسند حمیدی، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

یہ کئی بات ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ چھ سال کی عمر میں نکاح فرمایا اور رخصتی کے وقت ان کی عمر ۹ سال تھی، اور ۹ سال شادی کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ بوقت نکاح چھ سال کی عمر تھی، اور تنہائی کے وقت ۹ سال تھی۔

اس روایت کو پرویزی مزاج لوگ عقل کے خلاف سمجھتے ہیں۔ یہ عقل نہیں مانتی کہ ۹ سال کی بچی کے ساتھ ہم بستری کر لی جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں رخصتی یا تنہائی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچانے کا ذکر ہے، ہم بستری کا ذکر نہیں؛ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر امت کی خواتین کے لیے ایک دینی جامعہ تھا؛ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ایسی لڑکی کی ضرورت تھی جو ذہین، ہوشیار، حاضر باش اور حفظ و یادداشت میں ممتاز ہو۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ صفات مکمل طور پر موجود تھیں اور یہ حاضر باشی نکاح کے بغیر سرانجام نہیں ہو سکتی تھی؛ اس لیے آپ نے ان سے کم عمری میں نکاح اور کم عمری میں تنہائی فرمائی؛ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ سے زیادہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس رہنا چاہتے تھے؛ تاکہ افادہ اور استفادہ کا سلسلہ چلتا رہے اور اسی لیے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا نے اپنی باری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہبہ فرمادی تھی۔ مرض وفات میں بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس رہنے کی تمنا کرتے رہے؛ یہاں تک کہ آپ کی وفات بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر ہوئی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کے مقصد کی خوب لاج رکھی؛ چنانچہ وہ مکثرین صحابہ جن سے ایک ہزار سے اوپر احادیث مروی ہوں وہ سات ہیں ان میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا چوتھا نمبر ہے: ۱- حضرت ابو ہریرہؓ سے ۵۳۷۴۔ ۲- حضرت ابن عمرؓ سے ۲۶۳۰۔ ۳- حضرت انسؓ سے ۲۲۸۶۔ ۴- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ۲۲۱۰۔ ۵- حضرت ابن عباسؓ سے ۱۶۶۰۔ ۶- حضرت جابرؓ سے ۱۵۴۰۔ ۷- حضرت ابو سعید خدریؓ سے ۱۱۷۰/۱۱۷۱ احادیث مروی ہیں۔

ہم کو کوئی ایسی روایت معلوم نہیں جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ رخصتی کی رات ہم بستی کا ذکر ہو؛ ہاں یہ ثابت ہے کہ وہ ہمیشہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کی امین رہیں اور صحابہ کرام مشکلات میں انہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔

معتزین حضرات کو ایک نکتہ سمجھنا چاہئے، وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت کے لیے رہبر و رہنما ہیں اور سب کے لیے آپ کی ذات اقدس میں بہترین نمونہ ہے ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ۲۱) امت کا بہت بڑا طبقہ بالغ لڑکیوں اور بقول معتزین ۷۱ سالہ یا اس سے زیادہ عمر کی لڑکیوں سے نکاح اور شادی کرتا ہے اور اکثر لوگوں کا یہی معمول ہے؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ دیگر ازواج مطہرات میں اس طریقہ پر عمل فرمایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور ازواج مطہرات کو بندہ عاجز نے اس جملے میں ضبط کیا ”صاح اخ عز جسم“ ص صفیہ، ام حبیبہ، ح حفصہ، ام سلمہ، خ خدیجہ، ع عائشہ، ز زینب بنت جحش، زینب بنت خزیمہ، ج جویریہ، س سودہ، م میمونہ رضی اللہ عنہن۔ (ترجمہ: بھائی نے اعلان کیا کہ ازواج کے اجسام اور شخصیات عزیز ہیں۔)

آپ نے سب شادیاں سوائے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بالغات؛ بلکہ شوہر دیدہ خواتین سے فرمائیں۔ اس پر امت کی اکثریت کا عمل درآمد ہے، اور ایک شادی نوعمر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمائی؛ تاکہ امت کے ایک چھوٹے طبقے کے لیے نمونہ بن جائیں؛ اس لیے کہ امت میں کبھی ایسے حالات پیش آتے ہیں کہ نابالغ لڑکی رہ جاتی ہے، شادی کے بغیر اس کی عزت خطرے میں ہوتی ہے تو اس کی عزت کی حفاظت کے لیے شادی کی جاتی ہے، اور بعض دفعہ کسی خوبصورت بچی کے نکاح کے خواہشمند زیادہ ہوتے ہیں تو ایک کے ساتھ نکاح کی وجہ سے بقیہ کے جھگڑے سے خلاصی ہو جاتی ہے؛ اسی لیے قرآن کریم نے باقاعدہ نابالغ لڑکیوں کے نکاح کا ذکر فرمایا: ﴿وَاللَّائِي يَئُسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَاءِ كُمْ إِنْ أَرَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ﴾ (الطلاق: ۴)

ترجمہ: تمہاری عورتیں جو حیض سے ناامید ہو چکی ہیں اگر تم کو شبہ پڑ جائے تو ان کی عدت تین مہینہ ہے اور ان کی عدت بھی تین ماہ ہے جن کو ابھی تک حیض نہیں آیا۔ مفسرین نے اس کی تفسیر نابالغ لڑکیوں سے کی ہے۔

اشکال: ﴿وَابْتَٰلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اَنْتُمْ مِنْهُمْ رُّشْدًا فَادْفَعُوْا اِلَيْهِمْ

أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ۶)

ترجمہ: یتیموں کو آزمائو، یہاں تک کہ جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پس اگر تم ان میں ہوشیاری محسوس کرو

توان کا مال ان کو دیدو۔

اس آیت کریمہ میں نکاح سے مراد بلوغت ہے، معلوم ہوا کہ بلوغت نکاح کی عمر ہے اس سے پہلے نکاح کی عمر نہیں ہے۔

جواب: بلوغت کو نکاح اس لیے کہا گیا کہ نکاح کی لذت بلوغت کے ساتھ ہے۔ قطرہ نطفہ کے اچھلنے سے لذت کی تکمیل ہے، تو پہلی آیت سے معلوم ہوا کہ نابالغ کا نکاح ہو سکتا ہے اور دوسری آیت سے پتا چلا کہ نکاح کی لذت اور نکاح و جماع کے ثمرات کا حصول بلوغت کے ساتھ ہے۔ اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نو سال کی عمر میں رخصت اور خلوت کا ذکر ہے ہم بستری کا ذکر نہیں۔

ہشام بن عروہ کا نکاح فاطمہ بنت منذر سے ہوا اور رخصتی کے وقت فاطمہ کی عمر ۹ سال تھی۔ (تاریخ بغداد ۲۲۱/۱) حضرت معاویہ کی بیٹی کا نکاح عبداللہ بن عامر سے ۹ سال کی عمر میں ہوا۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۷۰/۱۸۷) اور اگر بالفرض ۹ سال کی عمر میں ہم بستری فرض کی جائے تو اللہ تعالیٰ کی اس پھیلی ہوئی کائنات میں اس کی کئی نظائر موجود ہیں۔ شمس اللائمہ سرخسی نے مبسوط میں تحریر فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں ایک لڑکی ۱۹ سال کی عمر میں نانی بن گئی۔ (المبسوط ۴/۲۶۷)

ایک لڑکی ۱۸ سال کی عمر میں نانی بن گئی۔ نو سال کی عمر میں ایک لڑکی کو جنم دیا پھر ۹ سال میں اس کی لڑکی کی شادی ہوئی اور ایک لڑکی کو جنم دیا۔ (سنن دارقطنی، رقم: ۸۸۱۰) امام شافعی نے فرمایا: میں نے دیکھا کہ ایک لڑکی ۲۱ سال میں نانی بن گئی۔ (فتح الباری ۵/۲۷۷) دوسرا اعتراض:

معتزین کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ عمر کے راوی عروہ سے ہشام ہیں اور ہشام کی مدنی دور کی احادیث صحیح ہیں، عراقی دور کی روایات صحیح نہیں، ان میں خلط ملط ہو چکا ہے اور ان کا حافظہ عراق میں متغیر ہو چکا تھا۔

جواب: یہ سمجھ لیں کہ عائشہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت عروہ کے علاوہ اسود، جابر بن زید، قاسم بن محمد، یحییٰ بن عبدالرحمن، بن حاطب، ابن ابی ملیکہ، ابوسلمہ بن عبدالرحمن کرتے ہیں۔

پھر عروہ سے ہشام کے علاوہ عبداللہ بن عروہ، مسلم بن شہاب زہری، ابوالزناد راوی ہیں۔ پھر ہشام سے ابواسامہ، اسماعیل بن زکریا، عبیدہ، عبدالرحمن، علی بن مسہر، سفیان، عبداللہ بن محمد بن یحییٰ، وہیب بن خالد، وکیع، ابومعاویہ اور حماد بن زید راوی ہیں۔

اس سے قطع نظر کہ ہشام پورے عراقی دور میں مختلط ہوئے تھے یا آخری دور میں ہوئے، بالفرض پورے

عراقی دور کو اختلاطی دور مان لیا جائے تو اس حدیث کے راوی عروہ سے صرف ہشام نہیں دیگر راوی بھی ہیں، اور ہشام سے مدنی راویوں نے بھی اس حدیث کو لیا، زہری مدنی ہیں، ابوالزناد، عبد الرحمن بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن محمد بن یحییٰ مدنی ہیں۔ یہ تینوں حضرات ہشام سے راوی ہیں۔ نیز کوئی راوی کوفہ تک محدود نہیں تھے؛ بلکہ حجاز جا کر وہاں بھی علم حاصل کرتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے عروہ کے علاوہ دیگر راویوں کی اسانید درج ذیل ہیں:

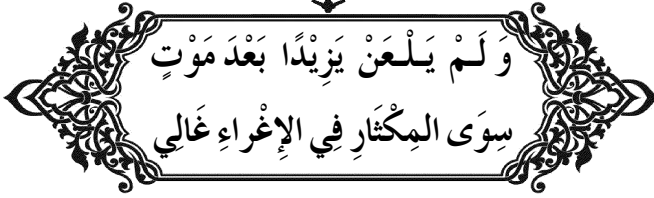


حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نو سال کی عمر میں رخصتی کے سلسلے میں مخالفین نے دوسرے اشکالات بھی کئے ہیں، جن کے تسلی بخش جوابات علمائے کرام نے دئے ہیں، ہم نے اختصار کا دامت تھامتے ہوئے بقیہ اشکالات و جوابات سے پہلو تہی کی۔

اس سلسلے میں صحیح روایات سے منہ موڑنے والوں میں سے حکیم نیاز احمد صاحب نے ”تحقیق عمر عائشہ“ نامی

کتاب لکھی۔ حبیب الرحمن کاندھلوی صاحب نے بھی ”تحقیق عمر عائشہ“ لکھی۔ حضرت مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جمہور کے مسلک کی ترجمانی فرمائی اور ”سیرت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا“ کے آخر میں معترضین کے بعض اعتراضات اور اعتراضات کے جوابات تحریر فرمائے۔ مولانا ظفر قادری صاحب نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے نکاح و رخصی کی عمر کے نام سے ۴۸ صفحات کا رسالہ لکھا اور حبیب الرحمن کاندھلوی صاحب کے اعتراضات کے جوابات دئے ہیں۔ ہم نے اہل حق ناظرین کو اس مسئلے کی طرف متوجہ کرانے کے لیے یہ چند سطور لکھیں۔





ترجمہ: یزید پر ان کی وفات کے بعد وہی شخص لعنت کرتا ہے جو بسیار گوار اور یزید کے خلاف لوگوں کو بھارنے میں حدود کو پھلانگنے والا ہو۔

بعد موت: زیادہ شہادت اور تیغ کے لیے بیان ہوا کہ خصوصاً ان کی وفات کے بعد۔
مکثار: کثرت سے بکواس کرنے والا۔

إِغْرَاء: فساد۔ کسی کو کسی کے اوپر یا خلاف بھارنا۔
غالی: غلو کرنے والا۔

یزید بن معاویہ بن ابی سفیان ۳۵ ہجری میں پیدا ہوئے، دمشق میں نشوونما پائی، بچپن اپنے ماموں کے ساتھ بنو قریظہ میں گزارا۔ حضرت معاویہ ؓ نے مشورہ اور حالات کے پیش نظر ان کو اپنا جانشین مقرر فرمایا۔ تفصیل آگے آئی ہے۔

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان صلح کرانے کے لیے صحابہ کرام ؓ میں سے دو آدمیوں کا انتخاب عمل میں آیا: ایک حضرت ابو موسیٰ اشعری ؓ دوسرے حضرت عمرو بن العاص ؓ۔ یہ دونوں حضرات کافی دیر تک بات چیت کے باوجود کسی نتیجے پر نہ پہنچ سکے، اور ایک روایت کے مطابق انھوں نے آخر کار یہ فیصلہ کیا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ برقرار رہیں؛ لیکن لڑائی بند ہو اور صلح میں شام اور اس کے آس پاس کے علاقے حضرت معاویہ ؓ کو، اور حجاز اور اس کے اطراف حرمین، طائف اور کوفہ وغیرہ حضرت علی ؓ کی تحویل میں دے دئے گئے، اور آئندہ اکابر صحابہ کی شوری فیصلہ کرے؛ لیکن اس کا موقع نہیں ملا۔ جس کی تفصیل شعر نمبر ۳۸ میں گزر چکی ہے۔

یہ سنہ ۳۷ ہجری کا واقعہ ہے۔ پھر اس واقعہ تحکیم کے بعد ایک قول کے مطابق حضرت معاویہ ؓ نے اہل شام سے بیعت خلافت لی۔ اور دوسرے قول کے مطابق سنہ ۴۰ھ میں حضرت علی ؓ کی شہادت کے بعد اہل شام نے حضرت معاویہ ؓ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی۔ (تاریخ خلیفہ بن خیاط، ص ۱۹۲۔ التاريخ الإسلامي الوجيز،

حضرت علیؑ کے بعد حضرت حسنؑ نے چھ ماہ تک خلافت کی، اور پھر انھوں نے حضرت معاویہؑ کو خلیفہ تسلیم کر لیا اور مدۃ العمر مقرر شدہ وظائف لیتے رہے۔ حضرت معاویہؑ ۶۰ ہجری میں وفات پا گئے اور اپنے بیٹے یزید کو خلافت کے لیے نامزد کر گئے۔

۶۰ ہجری میں یزید خلیفہ بنے۔ ان کی خلافت سے اختلاف کرنے والے تین صحابہ تھے:

۱- حضرت عبداللہ بن زبیرؑ۔

۲- حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما۔

لیکن علما کہتے ہیں کہ حضرت حسین نے بیعت سے انکار نہیں فرمایا؛ بلکہ یہ فرمایا کہ میں کل عام مجمع میں بیعت کروں گا، اور پھر بیعت لینے والے ابن زبیرؑ کی وجہ سے مشغول رہے؛ اس لیے بیعت کا عمل نہیں ہوا، اور حضرت حسینؑ مکہ مکرمہ تشریف لے گئے۔ ابن جریر لکھتے ہیں: ”ودعاه إلى البيعة، فقال حسين: إنا لله وإنا إليه راجعون! ورحم الله معاوية، وعظم لك الأجر! أما ما سألتني من البيعة فإن مثلي لا يعطي بيعته سرّاً ولا أراك تجتزئ بها مني سرّاً دون أن تُظهرها على رؤوس الناس علانية، قال: أجل، قال: فإذا خرجت إلى الناس فدعوتهم إلى البيعة دعوتنا مع الناس، فكان أمراً واحداً، فقال له الوليد، وكان يحب العافية: فانصرف على اسم الله حتى تأتينا مع جماعة الناس“. (تاريخ الطبري ۳۳۹/۵)

اس کا خلاصہ یہی ہے کہ میں بیعت کے لیے تیار ہوں؛ لیکن انفرادی بیعت نہیں کروں گا؛ بلکہ مجمع میں سب کے سامنے بیعت کروں گا؛ لیکن بوجہ اس پر عمل نہیں ہو سکا۔ تاریخ طبری میں ہے: ”فتشاغلوا عن حسين بطلب عبد الله يومهم ذلك حتى أمسوا، ثم بعث الرجال إلى حسين عند المساء فقال: أصبحوا ثم ترون ونرى، فكفوا عنه تلك الليلة، ولم يُلحوا عليه، فخرج حسين من تحت ليلته“. (تاريخ الطبري ۳۴۱/۵)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے معاملے میں مشغولی کی وجہ سے بیعت نہیں ہو سکی اور جب شام کو ان سے رابطہ کیا گیا تو انھوں نے کہا: کل دیکھیں گے اور رات کو مکہ چلے گئے۔

۳- عبد الرحمن بن ابی بکرؑ۔ صحیح قول کے مطابق ان کا انتقال حضرت معاویہؑ کی وفات سے دو سال پہلے ہو چکا تھا۔ ”والصحيح أن عبد الرحمن كان قد توفي قبل موت معاوية بسنتين“. (البداية والنهاية ۱۱۵/۸)

ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ ابتداءً حضرت عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما

نے بھی اس مسئلے میں اختلاف کیا تھا؛ لیکن بعد میں انھوں نے اختلاف کو ترک کر دیا۔ ”ولما أخذت البيعة ليزيد في حياة معاوية كان الحسين ممن امتنع من مبايعته هو وابن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر وابن عمر وابن عباس، ثم مات ابن أبي بكر وهو مصمم على ذلك، فلما مات معاوية سنة ستين ببيع ليزيد، بايع ابن عمر وابن عباس، وصمم على المخالفة الحسين وابن الزبير“۔ (البداية والنهاية ۱۵۱/۸)

ابن کثیر کی اس عبارت کا ماخذ تاریخ طبری کی وہ روایت ہے جس کی سند مجہول راوی کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے؛ قال الطبري: ”حدثني يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن عون، قال: حدثني رجل بنخلة، قال: بايع الناس ليزيد بن معاوية غير الحسين بن علي وابن عمر وابن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر وابن عباس...“۔ (تاريخ الطبري ۳۰۳/۵)

ابن کثیر کی مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت معاویہ ؓ کی وفات کے بعد یزید کی بیعت سے انکار کرنے والے صرف دو صحابہ تھے، ایک حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ اور دوسرے حضرت حسین ؓ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت حسین ؓ سے نہ تو یزید کی مخالفت ثابت ہے اور نہ ہی بیعت سے انکار؛ بلکہ آپ نے مجمع عام میں بیعت کے لیے فرمایا اور آپ اپنے وعدے کے مطابق دوسرے روز مدینہ منورہ میں موجود بھی رہے؛ لیکن چند وجود آپ سے رسمی بیعت نہیں لی جاسکی اور آپ مکہ مکرمہ روانہ ہو گئے۔ یہی وجہ ہے کہ مشہور مورخ ابن خلدون نے یزید کے مخالفین میں صرف عبداللہ بن زبیر ؓ کا نام لیا ہے؛ ”ولم يبق في المخالفة لهذا العهد الذي اتفق عليه الجمهور إلا ابن الزبير، وندور المخالف معروف“۔ (تاريخ ابن خلدون ۲۶۳/۱)

استخلاف کی تاریخوں میں اختلاف ہے، ایک روایت میں ۵۶ھ ہے، کما فی ”سیرت حضرت امیر معاویہ ؓ“ ص ۶۳۵۔ اگر ایسا ہو تو عبدالرحمن بن ابی بکر مخالفین بیعت میں شامل نہیں ہوں گے؛ اس لیے کہ ان کا انتقال ۵۳ھ میں ہوا۔ تحریر تقریب التہذیب میں ہے: ”ومات سنة ثلاث وخمسين في طريق مكة فجاءه، وقيل بعد ذلك“۔ (۳۰۹/۳)۔ لیکن بخاری کی ایک روایت سے پتا چلتا ہے کہ حضرت مروان نے جب یزید کے لیے منبر پر بیعت کی درخواست کی تو عبدالرحمن بن ابی بکر نے ان کو ٹو کا تھا۔ ”عن يوسف بن ماهك قال: كان مروان على الحجاز استعمله معاوية فخطب، فجعل يذكر يزيد بن معاوية لكي يبايع له بعد أبيه، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر شيئاً، فقال: خذوه، فدخل بيت عائشة فلم يقدروا، فقال مروان: إن هذا الذي أنزل الله فيه ﴿وَالَّذِي قَالَ لَوْلَا دِيَهُ أُفٍّ لَكُمْ﴾

أَتَعِدَانِي ﴿الاحقاف: ۱۷﴾ فقالت عائشة من وراء الحجاب: ما أنزل الله فينا شيئاً من القرآن إلا أن الله أنزل عذري“. (صحيح البخاري، رقم: ۴۸۲۷)

اس روایت کو حاکم اور نسائی نے محمد بن زیاد کی سند سے کچھ اضافے کے ساتھ روایت کیا ہے، جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”کذب واللہ، ما هو به، وإن شئت أن أسمى الذي أنزلت فيه لسميته، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن أبا مروان، ومروان في صلبه، فمروان فضض من لعنة الله“۔ (المستدرک للحاکم (۴/ ۸۱)۔ السنن الكبرى للنسائي (رقم: ۱۱۴۲۷)

بخاری کی روایت میں یوسف بن ماہک نے اپنا مشاہدہ بیان نہیں کیا ہے، ممکن ہے کہ انھوں نے اس واقعہ کو کسی سے سن کر روایت کیا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور حاکم و نسائی کی سند منقطع ہے، محمد بن زیادہ کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع ثابت نہیں۔ قال الذہبی: ”قلت: فيه انقطاع محمد لم يسمع من عائشة“۔ (تعلیق الذہبی علی المستدرک للحاکم ۴/ ۸۱) نیز اس کا متن بھی منکر ہے؛ کیونکہ نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی ایسے شخص پر لعنت کرنا جو ابھی پیدا بھی نہ ہوا ہو، بعید از عقل ہے۔

نیز مذکورہ آیت صحیح قول کے مطابق عبد الرحمن بن ابی بکر کے بارے میں نازل نہیں ہوئی۔ ابن جوزی اولاً لکھتے ہیں کہ یہ عبد الرحمن بن ابی بکر کے بارے میں نازل ہوئی اور یہی جمہور مفسرین کی رائے ہیں۔ پھر اس قول کے بطلان کو بیان کرنے کے لیے زجاج کا قول نقل کرتے ہیں: ”قال الزجاج: وقول من قال: إنها نزلت في عبد الرحمن، باطل بقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾ فَأَعْلَمَ اللَّهُ أَنَّ هَؤُلَاءَ لَا يُؤْمِنُونَ، وعبد الرحمن مؤمن، والتفسير الصحيح أنها نزلت في الكافر العاق“۔ (زاد المسير ۴/ ۱۰۸-۱۰۹) اور یہی رائے ابو منصور ماتریدی کی بھی ہے کہ یہ آیت عبد الرحمن بن ابی بکر کے بارے میں نازل نہیں ہوئی۔ (تأويلات أهل السنة ۹/ ۲۴۸) اور اسی قول کو امام رازی، خازن، ابوالحسن واحدی، ابن عطیہ اندلسی، ابن کثیر، قاضی شوکانی، قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہ نے بھی ترجیح دی ہے۔ (مفاتیح الغیب ۲۸/ ۲۱۔ لباب التأویل ۴/ ۱۳۱) الوسيط في تفسير القرآن المجيد ۴/ ۱۰۸۔ المحرر الوجيز ۲/ ۳۰۷۔ تفسير ابن كثير ۷/ ۲۸۳۔ فتح القدير ۵/ ۲۵۔ التفسير المظهر ۸/ ۴۰۷)

اور ماوردی نے اس آیت کے شان نزول سے متعلق تین اقوال ذکر کئے ہیں اور تیسرے قول کو ترجیح دی ہے: ۱- عبد الرحمن بن ابی بکر کے بارے میں نازل ہوئی۔ ۲- عبد اللہ بن ابی بکر کے بارے میں نازل ہوئی۔ ۳- کفار کی ایک جماعت کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنھوں نے اپنے والدین سے اس طرح کی باتیں کہیں۔

مسئلہ استخلاف یزید:

سنہ ۵۶ھ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کو نائب اور ولی عہد نامزد کیا، ان کو خلیفہ نامزد کرنے کی درج ذیل وجوہات مورخین حضرات نے بیان فرمائی ہیں:

یزید کو نائب اور ولی عہد نامزد کرنے کی وجوہات:

۱- شام کافی مدت سے دار الخلافہ رہا اور اباب حل و عقد اب شام میں رہتے تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے وہاں کے ارباب شوری سے مشورہ کے بعد یزید کو نامزد کیا، اور اس سلسلے میں مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کا سفر بھی فرمایا۔ ابن خلدون لکھتے ہیں: ”والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهولهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية“۔ (تاریخ ابن خلدون ۱/۲۶۳)

۲- بنو امیہ کافی عرصہ سے مختلف عہدوں پر کام کرتے رہے اور وہ کسی دوسرے شخص کو کرسی اقتدار پر پسند نہیں کرتے تھے۔ ابن خلدون نے لکھا ہے: ”و كذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم. فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه“۔ (تاریخ ابن خلدون ۱/۲۵۷-۲۵۸)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”و كان رأى معاوية في الخلافة تقديم الفاضل في القوة والرأي والمعرفة على الفاضل في السبق إلى الإسلام والدين والعبادة“۔ (فتح الباری ۷/۳۲۴)

۳- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سامنے خلافت میں نامزدگی کا طریقہ موجود تھا کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نامزد کیا تھا؛ اس لیے انھوں نے بھی اپنے بیٹے کو نامزد کیا، اور نامزدگی کے لیے اہلیت ضروری ہے، اس میں رشتہ حائل نہیں ہونا چاہیے؛ بلکہ گھر کا آدمی رموز مملکت کو اچھی طرح جانتا ہے اور والد کی جانب سے سوچنی ہوئی ذمہ داری کے نبھانے میں کوشاں رہتا ہے۔

علامہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ نصب خلافت کے لیے اسلام میں سب سے بہترین طریقہ نامزدگی ہی ہے؛ کیونکہ اس سے بہت ساری خرابیوں کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔

”فوجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه، أولها وأفضلها وأصحها: أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره، إما بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه وعند موته، إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي

بکر، وکما فعل أبو بکر بعمر، وکما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز، وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضي، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع“۔ (الفصل في الملل والأهواء والنحل ۱۴۸/۳-۱۴۹)

ابن خلدون نے لکھا ہے: ”ولا يَتَّهِمُ الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه؛ لأنه مأمون على النظر لهم في حياته فأولى أن لا يحتمل فيها تبعة بعد مماته“۔ (تاريخ ابن خلدون ۱/۲۶۲)

۴- حضرت معاویہ ؓ نے مسلمانوں کے اختلاف وافتراق کا مشاہدہ کیا تھا؛ اس لیے ان کو خطرہ ہوا کہ اگر یزید کو میں نامزد نہ کروں تو امیدواروں کی کثرت اور قبائل کی رقابت اور فوجی کمانڈروں کی مختلف آراء کی وجہ سے امت کا شیرازہ بکھر جائے گا۔

ابن خلدون نے لکھا ہے: ”وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع“۔ (تاريخ ابن خلدون ۱/۲۶۲)

وقال حميد بن عبد الرحمن دخلنا على يُسَير رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، حين استخلف يزيد بن معاوية، فقال: أتقولون أن يزيد ليس بخير أمة محمد صلى الله عليه وسلم، ولا أفقه فيها فقهاً، ولا أعظمها فيها شرفاً؟ قلنا: نعم، قال: وأنا أقول ذلك، ولكن والله لئن تجمع أمة محمد أحب إلى من أن تفترق...“۔ (تاريخ خليفة بن خياط، ص ۲۱۷۔ الطبقات الكبرى لابن سعد ۷/۶۷۔ وانظر: التاريخ الكبير للبخاري ۸/۴۲۲۔ الاستيعاب لابن عبد البر ۴/۱۵۸۴۔ تاريخ الإسلام للذهبي ۴/۱۶۹۔ واسم الصحابي في بعض الكتب ”أسير“ وفي بعضها ”بشير“)

صحابی رسول یسیر فرماتے ہیں: لوگ کہتے ہیں کہ یزید امت محمدیہ میں نہ سب سے بہتر ہیں اور نہ سب سے بڑے عالم و فقیہ اور نہ ہی سب سے زیادہ عزت و شرف والے ہیں، اور میں بھی یہی کہتا ہوں؛ لیکن اللہ کی قسم! امت محمدیہ کا متحد ہونا اس کے متفرق ہونے سے زیادہ محبوب ہے۔

آپ یزید کی فقاہت و شرافت کے معترف ہیں اور امت کے اتحاد کی خاطر یزید کی خلافت آپ کو محبوب ہے؛ البتہ آپ یزید کو سب سے بڑا فقیہ اور سب سے زیادہ شرافت والا نہیں سمجھتے، اور اس سے کس کو انکار ہو سکتا ہے؛ کیونکہ جس وقت یزید خلیفہ بنے اس وقت صحابہ بھی موجود تھے۔

مشہور مورخ علامہ محمد خضریٰ فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ ؓ کا یزید کو ولی عہد بنانا اصلاح امت کے لیے

ضروری اور ناگزیر تھا؛ تاکہ امت فتنہ و فساد اور خون خرابہ کا شکار ہونے سے بچ جائے؛ کیونکہ حلقہ انتخاب جس قدر وسیع ہوتا ہے اتنے ہی امیدوار بھی زیادہ ہوتے ہیں اور جہاں امیدواروں کی کثرت ہو وہاں اختلاف کا ہونا ایک لازمی امر ہے۔ (محاضرات تاریخ الأمم الإسلامية، ص ۴۷، البيعة ليزيد بولاية العهد)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: ”قال (معاوية) لعبد الله بن عمر فيما خاطبه به: إني خفت أن أذر الرعية من بعدي كالغنم المطيرة ليس لها راع“۔ (البداية والنهاية ۸/۸۰)

۵- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو یہ فکر بھی دامن گیر تھی کہ فتوحات کا سلسلہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے پھیلتا جا رہا ہے اگر ہم شوریٰ اور ہر علاقے کے لوگوں کی آراء اور صواب دید کو معلوم کرنے میں لگ جائیں تو ممکن ہے کہ آپس میں اختلافات پیدا ہو جائیں اور کہیں فتوحات کا پھیلا ہوا سلسلہ سکڑ نہ جائے۔ (أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص ۲۲۲-۲۲۵)

۶- یزید کی صلاحیت ماضی میں غزوہ قسطنطنیہ میں ظاہر ہو چکی تھی۔ اس غزوہ میں یزید کے ماتحت جلیل القدر صحابہ شریک تھے، جن میں حضرت ابن عمر، حضرت ابوالیوب انصاری، حضرت حسین وغیرہ رضی اللہ عنہم شامل تھے۔ ابوالیسر ابن عابدین کی ایک طویل عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ یزید نے اپنے والد کی وفات کے بعد زمام حکومت سنبھالا اور مسلمانوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی؛ لیکن حضرت حسین اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما نے بیعت نہیں فرمائی اور بیعت سے چھپ گئے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے سال ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کی طرف لوگوں کو مکہ مکرمہ میں دعوت دی۔ یزید نے اپنے قائد لشکر مسلم بن عقبہ کو حکم دیا کہ مدینہ کے راستے مکہ چلے جائیں اور مقاتلین کے ساتھ ہی قتال کریں۔ اہل مدینہ ان کے قتال کے لیے نکلے جس میں مسلم بن عقبہ کامیاب ہوئے، پھر مسلم مکہ کے راستے میں انتقال کر گئے اور حصین بن نمر سکونی ان کی جگہ امیر بن گئے۔ انھوں نے مکہ کا محاصرہ کیا، اسی اثنا میں سنہ ۶۴ھ میں تین سال ۹ ماہ حکومت کرنے کے بعد ۳۹ سال کی عمر میں یزید کا انتقال ہوا، ان کے بعد معاویہ بن یزید خلیفہ بنے، لیکن ۴۰ دن کے بعد مستعفی ہو گئے اس کے بعد مروان بن حکم ۱۰ مہینے خلیفہ رہے ان کو بیوی نے زہر دیا اور ۸۳ سال کی عمر میں اس دنیا سے پردہ کر لیا ان کے بعد حکومت کی باگ ڈور عبد الملک بن مروان کے ہاتھ آئی۔ (أغاليط المؤرخين، ص ۹۸)

بعض صحابہ کرام کی بیعت یزید سے توقف یا اختلاف کی وجہ:

عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، عبد الرحمن بن ابی بکر، عبد اللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حیات میں یزید کی بیعت نہیں فرمائی۔ (تاریخ الطبري ۵/۳۰۳، وإسناده ضعيف) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے یزید کی بیعت کر لی، اور عبد الرحمن

بن ابی بکر کا حضرت معاویہ ؓ کی حیات میں ہی انتقال ہو گیا۔ (البداية والنهاية ۸/ ۱۱۵ و ۱۵۱) اور حضرت حسین ؓ نے عام مجمع میں بیعت کا وعدہ فرمایا؛ لیکن بیعت لینے والے ابن زبیر ؓ کی وجہ سے مشغول رہے، اس لیے بیعت کا عمل نہیں ہوا، اور حضرت حسین ؓ مکہ مکرمہ تشریف لے گئے۔ (تاریخ الطبری ۵/ ۳۳۹)؛ البتہ عبداللہ بن زبیر ؓ اپنی رائے پر باقی رہے۔

اختلاف کی وجہ یہ تھی کہ ان حضرات کے نزدیک بیٹے کو باپ کی جگہ خلیفہ نامزد کرنے میں اس بات کا اندیشہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ آگے چل کر یہ اصول بن جائے اور ہر خلیفہ کے بعد اس کے بیٹے ہی کو خلیفہ بنایا جانے لگے۔ نیز تقویٰ و طہارت میں یزید سے افضل لوگ اس وقت موجود تھے۔

جب مروان نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حکم پر اہل مدینہ سے یزید کے لیے بیعت لینے چاہی تو عبدالرحمن بن ابی بکر نے بیعت سے اس وجہ سے انکار فرمایا کہ یہ تو قیصر کا طریقہ ہے۔ (صحیح البخاری، رقم: ۴۸۲۷) اسی طرح حضرت معاویہ ؓ نے جب مکہ مکرمہ میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کو بلوایا اور ان سے یزید کے لیے بیعت لینے چاہی تو انھوں نے بھی اسی وجہ سے معذرت کی کہ باپ کا بیٹے کو اپنی جگہ نامزد کرنا آپ سے پہلے خلفائے راشدین کا طریقہ نہیں تھا۔ ساتھ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ ایک وقت میں دو خلیفہ نہیں ہو سکتے ہیں۔ (تاریخ خلیفہ بن خیاط، ص ۲۱۳-۲۱۵، أخذ البيعة ليزيد بن معاوية) حالانکہ حضرت معاویہ ؓ یزید کو اپنی وفات کے بعد خلیفہ نامزد کرنا چاہتے تھے، نہ کہ اپنی حیات میں؛ اس لیے ایک وقت میں دو خلیفہ ہونے کا اشکال درست نہیں معلوم ہوتا۔ نیز حضرت معاویہ ؓ کی وفات کے بعد یہ عذر ختم ہو گیا؛ لیکن اس کے باوجود عبداللہ بن زبیر ؓ نے بیعت نہیں کی، معلوم ہوا کہ ان کی مخالفت کی بھی اصل بنیاد یہی تھی کہ وہ باپ کے بعد بیٹے کو خلیفہ بنانے کو ناپسند کرتے تھے۔

قابل لحاظ بات یہ ہے کہ یزید کی بیعت سے اختلاف کرنے والے صحابہ کرام میں سے کسی نے بھی یزید کے اندر کسی بری عادت یا ان کے اندر امارت کی اہلیت نہ ہونے، اور نہ ہی ان میں کسی قسم کے فسق و فجور کا ذکر کیا؛ جبکہ یہ یزید پر تنقید کا یہ اچھا موقع تھا اور یہ حضرات ان کو بچپن سے جانتے تھے اور ان کی قیادت میں جہاد قسطنطنیہ اور بعض دیگر اہم مواقع میں موجود بھی تھے۔ ان صحابہ کرم کا جو یزید کی بیعت کے مخالف تھے ایسے مواقع پر یزید کے اخلاق و کردار کو موضوع بحث نہ بنانا اور نہ ہی ان کی عدالت و صلاحیت سے انکار کرنا؛ بلکہ صرف ابنیت کو لے کر اعتراض کرنا یزید کے صلاح و تقویٰ اور ان کے اندر امارت و خلافت کی اہلیت کی واضح دلیل ہے۔

کیا بیٹے کو باپ کی جگہ منتخب کرنا قیصر و کسری کی اتباع ہے؟:

بعض لوگ اشکال کرتے ہیں کہ بیٹے کو باپ کی جگہ منتخب کرنا قیصر و کسری کی اتباع ہے۔

جواب: اگر ایسا ہے تو پھر حضرت علیؑ کے دفن کے بعد حضرت حسنؑ نے لوگوں کو اپنی بیعت کی دعوت کیوں دی؟ ”ثم انصرف الحسن بن علي من دفنه فدعا الناس إلى بيعته فبايعوه“۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد ۲۷/۳) اگر یہ قصور و کسریٰ کی ابتاع ہے تو کیا حضرت حسنؑ اور ان سے بیعت کرنے والوں نے قصور و کسریٰ کی سنت کو زندہ کیا؟ اور ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ میں حضرت سلیمان علیہ السلام حضرت داود علیہ السلام کے خلیفہ کیوں بنے؟!

افضل کے ہوتے ہوئے مفضل کو کیوں خلیفہ بنایا؟

دوسرا اشکال یہ ہے کرتے ہیں کہ یزید سے بہتر لوگ موجود تھے ان کو کیوں خلیفہ نہیں بنایا؟
جواب: علمائے اس کا جواب دیا ہے کہ افضل کی موجودگی میں مفضل کچھ مصالح کی وجہ سے خلیفہ بن سکتا ہے۔ علامہ ماوردی ”الأحكام السلطانية“ میں لکھتے ہیں: ”ولا يكون وجود الأفضل مانعاً من إمامة المفضل إذا لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة، كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضل مع وجود الأفضل“۔ (الأحكام السلطانية، تحت الباب الأول في عقد الإمامة، ص ۲۷)
اور قاضی ابویعلیٰ نے ”الأحكام السلطانية“ میں لکھا ہے: ”ويجوز أن يعهد إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة إذا كان المعهود له على صفات الأئمة؛ لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين، والتهمة تنتفي عنه“۔ (الأحكام السلطانية تحت فصول في الإمامة، ص ۲۵)

ابن خلدون لکھتے ہیں: ”وعدل عن الفاضل إلى المفضل حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع... وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه (أي: استخلاف يزید) دليل على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممن يأخذهم في الحق هَوَادَةً، وليس معاوية ممن تأخذه العزة في قبول الحق، فإنهم كلهم أجل من ذلك، وعدالتهم مانعة منه... ولم يبق في المخالفة لهذا العهد الذي اتفق عليه الجمهور إلا ابن الزبير، وندور المخالف معروف“۔ (تاريخ ابن خلدون ۱/۲۶۳)

معلوم ہوا کہ حضرت معاویہؓ نے جو فیصلہ حالات حاضرہ کے پیش نظر فرمایا تھا وہ فیصلہ ان کی نظر اور اکثریت کی رائے میں صحیح تھا؛ چونکہ یہ مسئلہ اجتہادی تھا اور اکثر حضرات کے نزدیک یہ طریقہ کار صحیح تھا؛ البتہ حضرت عبد اللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے نزدیک یہ طریقہ کار مناسب نہیں تھا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں لکھتے ہیں: ”وكان رأي معاوية في الخلافة تقديم الفاضل في القوة والرأي

والمعرفة على الفاضل في السبق إلى الإسلام والدين والعبادة“۔ (فتح الباري ۷/۳۲۷) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی نظر میں یہ بات بھی اہم تھی کہ جو اہل شام سالہا سال سے وفاداری کے معیار پر پورے اترے ہیں اور حوصلہ شکن قتالوں میں بھی ان کا ساتھ نہیں چھوڑا وہ کسی غیر اموی شخص کو قبول نہیں کرتے۔ نیز بنو امیہ کی صلاحیت بھی مشہور و مسلم تھی؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے بنو امیہ مختلف مناصب پر مقرر چلے آ رہے تھے؛ چنانچہ حضرت عثمان بن عفان، معاویہ بن ابی سفیان، یزید بن ابی سفیان، ابوسفیان بن حرب، عتاب بن اسید، ولید بن عقبہ، خالد بن سعید بن العاص، عمرو بن سعید بن العاص، أبان بن سعید بن العاص، سعید بن سعید بن العاص رضی اللہ عنہم شروع سے مختلف جگہوں اور مناصب کی نمائندگی سنبھالے ہوئے تھے۔ (کذافی سیرت عثمان ذوالنورین، ص ۲۲۲)

بنو امیہ کا سیاست پر چھا جانے کا تقاضا بھی یزید کا انتخاب تھا، جبکہ غزوہ قسطنطنیہ میں یزید کی صلاحیت اجاگر ہو چکی تھی اور ابن عمر، ابن عباس اور ابویوب انصاری رضی اللہ عنہما جیسے قدسی صفات حضرات ان کی ماتحتی میں رہے تھے، یہاں تک کہ ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ نے یزید کو اپنی نماز جنازہ پڑھانے کی وصیت کی اور انھوں نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی۔

البدایہ والنہایہ میں سنہ ۴۹ کے تحت مذکور ہے: ”وفیہا (سنة ۹۴) غزا یزید بن معاویة بلاد الروم حتی بلغ قسطنطنیة، ومعه جماعات من سادات الصحابة، منهم ابن عمر، وابن عباس، وابن الزبیر، وأبو أيوب الأنصاري... وقد كان (الحسين بن علي) في الجيش الذي غزوا القسطنطنیة مع ابن معاویة یزید، في سنة إحدى وخمسين“۔ (البدایہ والنہایہ ۸/۳۲، و ۱۵۱، تحت قصة الحسين وسبب خروجه بأهله)

حکیم محمود ظفر سیالکوٹی صاحب لکھتے ہیں: ”صحیح اور درست بات یہ ہے کہ اُس زمانے میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جس میں یزید سے زیادہ کاروبار حکومت چلانے کی اہلیت ہو؛ اس لیے کہ اس وقت صحابہ یا ان کی اولاد میں جتنے لوگ بھی موجود تھے ان میں سے ایسا کوئی بھی نہیں تھا جو کاروبار مملکت میں اتنا ماہر اور پختہ کار ہو، جتنے یزید بن معاویہ ماہر تھے۔ مورخین کے بیان کے مطابق متواتر سات سال تک بازنطینی حکومت کے خلاف بحری و بری سرگرمیوں میں آپ نے کارہائے نمایاں سرانجام دیئے۔ کریم النفس، حلیم الطبع، انتظامی امور میں فکری اور ذہنی خوبیوں کے حامل، غرض کہ ایک حکومت کو چلانے کے لیے ایک شخص میں جس قدر خوبیاں اور صفات ہونی چاہئیں وہ سب یزید بن معاویہ میں موجود تھیں۔ خاندانی نجابت، ذہنی اور عملی شرافت آپ کی خاص صفات میں سے تھیں۔ آنکھ کھولی تو باپ کو شام جیسے سرحدی اور متمدن صوبے کا والی اور گورنر پایا۔ حافظ ابن کثیر اور علامہ ذہبی نے

متعدد صحابہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں سیادت اور قیادت کی صفات سیدنا عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے بھی زیادہ تھیں؛ عن العوام، عن جبلة ابن سحيم، عن ابن عمرو قال: ”ما رأيتُ أحدًا أسودَّ من معاوية. قال: قلتُ: ولا عمر؟ قال: كان عمرٌ خيرًا منه، وكان معاويةٌ أسودَّ منه“. ورواه أبو الحيري، عن العوام بن حوشب به. وقال: ”ما رأيتُ أحدًا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أسودَّ من معاوية، قيل: ولا أبو بكر؟ قال: كان أبو بكر وعمر وعثمان خيرًا منه، وهو أسود“. وروي من طُرُق عن ابن عمر مثله“. (البداية والنهاية ١٣٥/٨. تاريخ الإسلام ٥٤٠/٢)

باپ نے حسن تربیت سے وہ ساری خوبیاں بیٹے میں پیدا کیں؛ لیکن اور صحابہ اور ان کے صاحبزادے جو اس زمانے میں موجود تھے، ان میں سیادت اور قیادت کی اس قدر خوبیاں جمع نہیں تھیں۔

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ یزید حکومت کا اہل ہے۔ اس کی ایک وجہ تو والد کی اپنے بیٹے سے شدید محبت تھی، دوسری وجہ وہ دنیوی شرافت تھی جو انھیں اس کے اندر نظر آ رہی تھی، بالخصوص امرا و سلاطین کی اولاد کی وہ خصوصیات جو ان کو فنونِ حرب، ملکی انتظام اور اس کی شان و شکوت کو قائم رکھنے سے متعلق معلومات کے سلسلے میں حاصل ہوتی ہیں؛ چنانچہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ان خصوصیات کے لحاظ سے صحابہ کی اولاد میں کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو اس کی جگہ لے سکے۔

”لما مات الحسن قوي أمر يزيد عند معاوية، ورأى أنه لذلك أهلاً، وذاك من شدة محبة الوالد لولده، ولما كان يتوسَّم فيه من النَّجابة الدنيوية، وسيِّما أولاد الملوك ومعرفتهم بالحروب، وترتيب الملك والقيام بأهله، وكان ظن أن لا يقوم أحد من أبناء الصحابة في هذا المعنى“. (البداية والنهاية ٨٠/٨)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے یزید کو ولیعہد نامزد کرنے کی دو وجوہات لکھی ہیں۔ ان میں اصل وجہ دوسری تھی؛ چنانچہ آپ چند سطروں بعد لکھتے ہیں: ”ورؤينا عن معاوية قال يوماً في خطبته: اللهم إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي وَلِيُّتُهُ لَأَنَّهُ فِيمَا أَرَاهُ أَهْلٌ لِّذَلِكَ فَأَتِمِّمْ لَهُ مَا وَلَّيْتُهُ، وَإِنْ كُنْتَ وَلَّيْتُهُ لَأَنِّي أَحْبَبُهُ فَلَا تُتِمِّمْ لَهُ مَا وَلَّيْتُهُ“. (البداية والنهاية ٨٠/٨)

حکومت کے لیے زہد و اتقا، کی اتنی ضرورت نہیں (اگرچہ خلیفہ وقت میں زہد و اتقا کا پایا جانا بھی ضروری ہے) جتنی انتظامی امور میں صالحیت اور عزم و شجاعت، دانائی و حکمت کی ضرورت ہے۔ یہی وجہ تھی کہ اگرچہ امت میں سیدنا عمر الفاروق سے زیادہ زہدان شب زندہ دار، صائم الدہر اور سنت نبوی کے متبع موجود تھے، لیکن کاروبار حکومت چلانے کے لیے جو خوبیاں اللہ رب العزت نے ان میں ودیعت فرمائی تھیں، وہ نہ تو ابوزر غفاری

جیسے زاہد شب زندہ دار میں تھیں اور نہ ابن عمر جیسے متبع سنت میں، نہ ابن عباس جیسے ترجمان القرآن میں اور نہ قرآن کو بہترین انداز میں پڑھنے والے ابی بن کعب میں، نہ ابو عبیدہ بن الجراح جیسے ”امین الامۃ“ میں اور نہ خالد بن ولید جیسے ”سیف من سیوف اللہ“ میں تھیں۔ کاروبار حکومت میں ”اشدنی امر اللہ“ کی ضرورت ہے۔ خود سیدنا معاویہ ؓ کے زمانہ میں آپ سے زیادہ افضل صحابہ موجود تھے؛ لیکن کاروبار حکومت چلانے کے لیے جن صفات کی ضرورت تھی وہ اور کسی میں نہیں تھی، یہی وجہ تھی کہ جب سیدنا حسن نے کاروبار حکومت ان کے سپرد کیا تو تمام صحابہ نے۔ جن میں عشرہ مبشرہ کے لوگ بھی شامل تھے اور بیعت عقبہ اور بیعت رضوان کے سند یافتہ بھی۔ بے چون و چرا بیعت فرمائی اور کسی نے ان پر معمولی سا اعتراض بھی نہ کیا۔ خود سیدنا معاویہ ؓ نے اپنی اس حیثیت کا اعلان ان الفاظ میں فرمایا، بلکہ دوسرے لفظوں میں آپ نے خلیفہ کی صفات ضروریہ کا اظہار فرمایا، آپ نے لوگوں کو مخاطب کر کے فرمایا:

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ! مَا أَنَا بِخَيْرِكُمْ، وَإِنَّ مِنْكُمْ لِمَن هُوَ خَيْرٌ مِنِّي عَبْدُ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْأَفْضَالِ، وَلَكِنْ عَسَى أَنْ أَكُونَ أَنْفَعَكُمْ وَلَايَةً، وَأُنْكَأَكُمْ فِي عَدُوِّكُمْ، وَأُدْرِكُكُمْ حَلْبًا“۔ (البدایة والنهاية ۸/ ۱۳۴)

معلوم ہوا کہ حکومت چلانے کے لیے الگ صفات ہیں جو بعض دفعہ بڑے بڑے صاحب تقویٰ بزرگوں میں بھی نہیں پائی جاتیں۔ سیدنا ابوذر غفاری ؓ کا زہد و تقویٰ میں کس قدر بلند مقام ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابوذر غفاری میں عیسیٰ ابن مریم جیسا زہد ہے۔ (اسد الغابہ ۸/ ۱۸۷) اور آپ کے متعلق حضرت عمر ؓ فرماتے ہیں: ”ابوذر کا علم عبد اللہ بن مسعود کے برابر ہے“۔ (تذکرۃ الحفاظ ۱۵/۱) لیکن اس کے ساتھ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوذر ؓ سے فرمایا: ”ابوذر! اگر دو آدمیوں پر بھی تمہیں امیر مقرر کیا جائے تو اسے قبول نہ کرنا“۔ (مسند احمد، رقم: ۲۱۵۷)

اس ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ یزید اگرچہ زہد و تقویٰ میں سیدنا عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عمرو، سیدنا حسین بن علی اور سیدنا عبد اللہ بن عباس وغیرہم سے کم تھا، لیکن حکمرانی اور جہان بینی کے کمالات اس میں دوسروں کے مقابلہ میں شاید زیادہ ہی تھے؛ کیونکہ بچپن ہی سے امارت اور قیادت کے سائے میں تربیت حاصل کی ہوئی تھی اور کئی سال تک تجرباتی میدان میں بھی سرگرم عمل رہے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ جب ولی عہدی کے لیے ان کا نام تجویز کیا گیا تو سوائے چند صحابہ کے سب نے بلا اختلاف اس کو قبول کر لیا۔ صحابہ کی کثیر تعداد نے جو حجاز، شام، بصرہ اور کوفہ میں تھی نہ از خود یزید کے خلاف خروج کیا اور نہ سیدنا حسین ؓ کے ساتھ مل کر جنگ کی؛ بلکہ خود حضرت حسین ؓ بھی لشکر لے کر جنگ کے لیے نہیں گئے تھے؛ حالانکہ اس زمانہ میں اور صحابہ کو چھوڑ کر خود اہل بیت

نبوت کے گھر کے کئی لوگ ایسے تھے جنہوں نے اپنی آنکھوں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرہ اقدس کی زیارت کی تھی؛ لیکن سیدنا حسینؑ کا کسی نے ساتھ نہ دیا، نہ ہی آپ کے چچا عبداللہ بن عباس نے اور نہ ہی آپ کے بھائی محمد بن الحنفیہ نے اور نہ ہی دیگر دس بھائیوں نے؛ چنانچہ اتمام الوفاء فی سیرۃ الخلفاء میں لکھا ہے:

”وقد كان في ذلك العصر كثير من الصحابة بالحجاز، والشام، والبصرة، والكوفة، ومصر، وكلهم لم يخرج على يزيد، ولا وحده، ولا مع الحسين“. (اتمام الوفاء في سيرة الخلفاء، ص ۱۲۔ مزید دیکھئے: ”سیدنا معاویہؓ شخصیت اور کردار“۔ حکیم محمود احمد ظفر سیالکوٹی ۱۹۶/۲-۱۹۹)

استخلاف یزید پر ہونے والے بعض دوسرے اشکالات:

جن روایات میں یہ آیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے زرکثیر خرچ کر کے طمع و لالچ دلا کر یزید کی بیعت کا راستہ ہموار کیا۔ ان روایات کی مولانا نافع صاحب نے سیرت امیر معاویہؓ، ص ۶۴۳ پر تردید و تضعیف فرمائی ہے کہ ان کی سند میں مؤمل بن اسماعیل جیسے منکر الحدیث راوی پائے جاتے ہیں۔ نیز اس طرح کی دیگر روایات کی تردید بھی وہاں دیکھ لی جائے۔ بیعت یزید کا مسئلہ سیرت امیر معاویہؓ کے صفحہ ۳۹۸ تا ۴۰۲ پر تحریر کیا گیا ہے۔

مختصر یہ کہ مسئلہ بیعت یزید میں اگرچہ بعض حضرات نے اختلاف رائے ظاہر کیا تھا؛ لیکن بعد میں حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس اور محمد بن حنفیہ وغیرہ رضی اللہ عنہم نے ان کی بیعت تسلیم کر لی تھی اور سیدنا حسین بن علی المرتضیٰؓ نے مجمع عام میں رسمی بیعت کا وعدہ فرمایا؛ لیکن بچند وجوہ بیعت لینے کا انتظام نہ ہو سکا اور آپ مکہ المکرمہ تشریف لے گئے؛ البتہ عبداللہ بن الزبیرؓ اپنے نظریاتی اختلاف پر قائم رہے؛ لیکن اس دور کے باقی اکابر صحابہ کرام، تابعین اور دیگر لوگوں نے عموماً مسئلہ بیعت کو تسلیم کر لیا۔

مختصر واقعہ کربلا:

ایک بات بطور تمہید عرض کرنا مناسب ہے کہ یہودیت کو چھوڑ کر بظاہر مسلمان ہونے والا عبداللہ بن سبا اور اس کے ہم پیالہ و ہم نوالہ روافض حضرت معاویہؓ اور بنو امیہ کے مخالف تو تھے ہی، لیکن در پردہ حضرت علیؓ اور خانوادہ حضرت علیؓ کے بھی مخالف تھے۔ عبداللہ بن سبا یمن کا رہنے والا یہودی تھا، اسلام اور اہل اسلام کو برباد کرنے کے لیے بظاہر اسلام کا لبادہ اوڑھا اور فساد مشن شروع کیا۔ آج کل بعض روافض اس کو ایک افسانوی شخصیت قرار دے رہے ہیں؛ لیکن محققین اور متخصیصین شیعوں اور اہل سنت نے اس کا یہودی سے مسلمان ہونا لکھا ہے۔ ابو جعفر طوسی نے ”رجال کشی“ (۲۰/۲) میں اور حسین بن حمدان خصبی نے ”الہدایۃ الکبریٰ“ (۱۳۹/۱) میں اور ابن ابی الحدید نے ”شرح نہج البلاغہ“ (۶/۵) میں اس کی واقعی شخصیت کو مان لیا ہے۔ اسی طرح ”مقالات

الاسلامیین للآشعری (۸۵/۱-۸۶) میں اور ”التبصیر فی الدین“ للآسفر ائینی (ص ۷۱-۷۲) میں اور ”المملک والنخل“ للشمسستانی (۱۵۲/۱) میں اس کی واقعی شخصیت کی تعیین کی گئی ہے۔ دکتور مجید خلف نے بھی علامہ محمود آلوسی کی کتاب ”نہج السلامة“ (ص ۴۷-۴۸) کی تعلیق میں اس کا ذکر کیا ہے۔ اور اسی طرح دوسری کتب میں بھی اس کا ذکر ہے۔

حضرت علیؑ نے جزیرۃ العرب میں یہود کے آخری مرکز خیبر کو تہہ وبالا کر دیا تھا اور ان کی کمر میں آخری کیل ٹھونک دی تھی، جس کا زخم وہ آج تک چاٹ رہے ہیں؛ اسی لیے جب یہود اور فلسطینیوں میں جھگڑے کی حالت ہو تو فلسطینی یہ نعرہ لگاتے ہیں: ”خیبر خیبر یا یہود، سوف یعود سوف یعود“۔

واقعہ خیبر کے بعد رافضی نما یہودی حضرت علیؑ کے کیسے دوست بن سکتے ہیں!؛ چنانچہ سب سے پہلے سبائیوں نے حضرت عثمانؓ کو شہید کر کے حضرت علیؑ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کی؛ اگرچہ وہ اس کے لائق تھے؛ لیکن سبائی اپنا مقصد ہاتھ میں لئے ہوئے تھے۔ اس کے بعد جنگ جمل و جنگ صفین میں ان کو مسلمانوں سے لڑایا اور مسلمانوں کی فتوحات کے منہ میں لگام لگا دی۔ اس کے بعد جب حضرت علیؑ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما میں صلح کی بات چیت چلی تو سبائی آپ سے باہر ہو گئے اور انھوں نے دل میں یہ سوچا کہ اگر اسلام کے یہ دونوں جرنیل متحد ہو گئے تو ہمارے منصوبوں کا کیا بنے گا! اس لیے تین آدمیوں کو تین شخصیات کے قتل کے لیے بھیجا، حضرت عمرو بن العاصؓ کے قتل کے لیے عمرو بن بکر گیا؛ لیکن عمرو بن العاصؓ بچ گئے۔ برک بن عبد اللہ حضرت معاویہؓ کے قتل کے لیے گیا، ان کو بھی اللہ تعالیٰ نے بچایا۔ عبد الرحمن بن ملجم حضرت علیؑ کے قتل کے لیے گیا، جس میں وہ کامیاب ہوا اور حضرت علیؑ شہادت کی خلعت سے سرفراز ہوئے۔ اس کے بعد حضرت حسنؓ ان کے جانشین بنے اور شیعوں کی کتاب کشف الغمۃ فی معرفۃ الأئمۃ (۵۳۱/۱) میں ہے کہ حضرت علیؑ نے ان کو اپنا جانشین بنایا۔

حضرت حسنؓ نے روافض کے غلط منصوبوں کا اچھی طرح ادراک کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ عالم اسلام کی سربلندی کا راز اتفاق میں ہے؛ لہذا وہ حضرت معاویہؓ کے ساتھ صلح پر آمادہ ہوئے۔ اس صلح کا تفصیلی ذکر صحیح البخاری، کتاب الصلح، (رقم: ۲۷۴۰) میں موجود ہے۔ حضرت حسنؓ نے کچھ شرائط کے ساتھ حضرت معاویہؓ کے ساتھ صلح فرمائی اور جب شیعوں نے ان کو ملامت کیا تو آپ نے فرمایا: تمہارے لیے ہلاکت ہو۔ یہ صلح میرے نزدیک دنیا کی تمام چیزوں سے بہتر ہے۔ (احتجاج طبری ۱۰/۲) اور یہ بھی فرمایا: اے کوفہ کے لوگو! تین وجوہات سے میں نے تمہارا ساتھ چھوڑ دیا: ۱- تم نے میرے والد حضرت علیؑ کو شہید کیا۔ ۲- تم نے میرے خیمے پر حملہ کر کے میرے سامان کو لوٹ لیا۔ ۳- تم نے مجھے نیزہ مارا۔ میں نے حضرت معاویہ سے بیعت کر لی ہے،

اب تم پر ان کے فرامین کا ماننا لازم ہے۔ (مروج الذهب للمعصودی ۲/۴۳۱)

حضرت حسن ؓ کے اخلاص و قربانی اور امت کے درد و غم میں ڈوبے رہنے کی وجہ سے مسلمان متفق ہو گئے اور یہ سال عام الجماعۃ کہلایا اور حضرت معاویہ ؓ امت کے متفقہ امیر بن گئے اور فتوحات کا سلسلہ پھر رواں دواں ہوا اور حضرت معاویہ ؓ ۶۴ لاکھ ۵۵ ہزار مربع میل زمین پر حکومت کرنے لگے۔ پھر جب حضرت معاویہ ؓ بوڑھے ہو گئے تو اپنی زندگی میں خلافت کے مسئلے کو حل کیا۔ اختلافات اور شریروں کے شر سے بچنے کی خاطر یزید کو ولیعہد مقرر کیا۔ حضرت معاویہ ؓ نے ابن عمر ؓ سے کہا: مجھے خوف ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ امت محمدیہ ان بھیڑ بکریوں کی طرح رہ جائے جن کا کوئی چرواہا نہ ہو۔ (البدایۃ والنہایۃ ۸/۸۰)

حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما یزید کی ولیعہدی کو پسند نہیں کرتے تھے کہ صحابہ کرام ؓ کی موجودگی میں ایک تابعی کو آگے بڑھانا ان کے نزدیک معقول نہیں تھا۔ نیز ان حضرات کو یہ اندیشہ تھا کہ کہیں یہ اصول نہ بن جائے کہ ہر خلیفہ کے بعد اس کے بیٹے ہی کو خلیفہ بنایا جائے لگے؛ لیکن حضرت معاویہ ؓ اور دوسرے بہت سے صحابہ کرام ؓ اس انتخاب کو حالات اور یزید کی صلاحیت و سیاست پر عبور رکھنے کی وجہ سے اجتماعیت کو قائم رکھنے کے لیے درست سمجھتے تھے۔ حضرت حسن ؓ زہر خورانی کے نتیجے میں واصل بحق ہوئے اور ۵۶ھ سے ۶۰ھ تک حضرت معاویہ ؓ امیر المؤمنین اور یزید ولیعہد رہے۔ اور ۶۰ھ سے ۶۴ھ تک یزید امیر المؤمنین رہے۔

حضرت حسین ؓ نے یزید سے بیعت نہیں فرمائی۔ بیعت نہ فرمانا یا اس لیے تھا کہ صحابہ کرام ؓ کی موجودگی میں ایک تابعی کیوں خلیفہ بنے، یا اس لیے کہ وہ اپنے آپ کو اس منصب کے لیے اہل اور زیادہ مستحق سمجھتے تھے، یا یہ کہ باپ کے بعد بیٹے کو خلیفہ نامزد کرنے کو ناپسند کرتے تھے؛ وجہ جو بھی ہو؛ لیکن حضرت حسین ؓ نے حضرت معاویہ ؓ کی حیات میں بیعت نہیں فرمائی؛ البتہ حضرت معاویہ ؓ کی وفات کے بعد جب یزید خلیفہ بنے تو آپ نے فرمایا تھا کہ کل مجمع عام میں بیعت کر لوں گا؛ لیکن اس پر عمل نہ ہوسکا۔

حضرت معاویہ ؓ کی وفات کے وقت حضرت حسین ؓ مدینہ منورہ میں موجود تھے۔ یزید نے جب خلافت کی باگ ڈور سنبھالی تو مدینہ کے گورنر ولید بن عتبہ بن ابی سفیان کو خط بھیجا کہ اہل مدینہ سے عموماً اور اشراف قریش خصوصاً حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما سے میرے لیے بیعت لیں اور ان کے ساتھ نرمی کا معاملہ کریں۔ گورنر نے اسی رات حضرت حسین ؓ کے پاس بیعت لینے کا پیغام بھیجا کہ یزید کو آپ کی بیعت مطلوب ہے۔ حضرت حسین ؓ نے بیعت پر رضامندی ظاہر کی؛ البتہ آپ نے فرمایا کہ میں انفرادی بیعت نہیں کروں گا؛ بلکہ عام مجمع میں سب کے سامنے بیعت کروں گا۔ اور اگلے دن وعدے کے مطابق حضرت حسین ؓ مدینہ میں موجود

رہے۔ حکام اگلے دن عبداللہ بن زبیرؓ کے سلسلے میں مشغول رہے؛ یہاں تک کہ شام ہوگئی، پھر شام کو انھوں نے بعض لوگوں کو حضرت حسینؓ کے پاس بھیجا تو آپ نے فرمایا صبح ہو جائے پھر دیکھیں گے، چنانچہ یہ لوگ واپس ہو گئے، پھر آپ اسی رات اپنے خاندان کے ساتھ سوائے ابن حنفیہ کے مکہ چلے گئے۔

”ودعاه إلى البيعة، فقال حسين: ... أما ما سألتني من البيعة فإن مثلي لا يعطي بيعته سرًا ... فإذا خرجت إلى الناس فدعوتهم إلى البيعة دعوتنا مع الناس، فكان أمرًا واحدًا، ... فتشاغلوا عن حسين بطلب عبد الله يومهم ذلك حتى أمسوا، ثم بعث الرجال إلى حسين عند المساء فقال: أصبحوا ثم ترون ونرى، فكفوا عنه تلك الليلة، ولم يلحوا عليه، فخرج حسين من تحت ليلته، وإنه خرج ببنيه وإخوته وبني أخيه وجل أهل بيته، إلا محمد بن الحنفية“۔ (تاریخ الطبری ۳۹۹/۵-۳۴۱)

اس وقت محمد بن حنفیہ اور دیگر حضرات نے حضرت حسینؓ کو مکہ مکرمہ کے سفر سے منع فرمایا؛ لیکن آپ مکہ جانے کا عزم کر چکے تھے۔ (تاریخ الطبری ۳۴۱/۵)

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اس موقع پر حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے مکہ مکرمہ کے سفر کو ناپسند کیا اور فرمایا: ”اتقوا الله ولا تغرقوا جماعة المسلمين“۔ (البدایة والنهاية ۱۴۸/۸)

کچھ مدت حضرت حسینؓ مکہ مکرمہ میں رہے، پھر کوفہ کے روافض نے حضرت حسینؓ کو بہت سارے خطوط لکھے کہ آپ کوفہ آجائیں آپ ہمارے امام ہوں گے اور ہم آپ کے مقتدی، آپ متبوع ہوں گے اور ہم تابعدار۔ ایک لاکھ سے اوپر جانا ز آپ کی آمد کے لیے دیدہ و دل فرس راہ کیے ہوئے ہیں۔ ”فقال الحسين: يا عقبة بن سميان، أخرج الخرجين اللذين فيهما كتبهم إليّ، فأخرج خرجين مملوئين صحفًا، فنشرها بين أيديهم“۔ (تاریخ الطبری ۴۰۲/۵) اے عقبہ وہ دو بوریاں جو خطوط سے بھری ہوئی ہیں نکال دو، جن میں اہل کوفہ کے خطوط ہیں، تو انھوں نے نکال کر پھیلا دیا۔

بظاہر حضرت حسینؓ نے ان خطوط کی طرف کوئی التفات نہیں فرمایا، پھر سبائی کوفیوں نے ساٹھ (۶۰) آدمیوں کا وفد مکہ مکرمہ بھیجا؛ تاکہ حضرت حسینؓ کو کوفہ کی طرف کوچ کرنے پر تیار کرے۔ اور یہ سبز باغ ان کو دکھایا گیا کہ آپ کے آنے سے سب مسائل حل ہو جائیں گے۔ حضرت حسینؓ نے کوفہ تشریف آوری سے پہلے اپنے چچا زاد بھائی مسلم بن عقیل کو کوفہ بھیجا، کوفیوں نے ان کا پر تپاک استقبال کیا، جس پر مسلم نے حضرت حسینؓ کو اطلاع دی کہ آپ تشریف لائیں۔ پھر حضرت مسلم شہید کیے گئے۔ حضرت حسینؓ اپنے خاندان

کے افراد، بچوں اور خواتین کے ساتھ جانے کے لیے تیار ہوئے۔ حضرت حسینؑ کو وہاں جانے سے ابن عباس، محمد بن الحنفیہ، ابوبکر بن عبد الرحمن بن الحارث بن ہشام، فرزدق، عبد اللہ بن جعفر اور عبد اللہ بن مطیع العدوی وغیرہ نے منع فرمایا۔ اس کی تفصیل اباطیل تجب ان محی من التاريخ، تالیف الدكتور ابراهيم علی شعوط از صفحہ ۲۲۱ تا ۲۲۳ میں پڑھ لیجئے۔

لیکن انھوں نے نہیں مانا۔ حضرت عمرہ رضی اللہ عنہا نے خط لکھا؛ ”وکتبت إليه عمرة بنت عبد الرحمن تعظم عليه ما يريد أن يصنع وتأمره بالطاعة ولزوم الجماعة“۔ (البداية والنهاية ۱۶۳/۸) ابن عمرؓ نے کہا: ”إنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله“۔ (البداية والنهاية ۲۳۲/۸) حضرت ابن عمرؓ نے یہ بھی فرمایا: ”إن أهل العراق قوم مناكير، وقد قتلوا أباك، وضربوا أخاك، وفعلوا، وفعلوا“۔ (تاريخ دمشق لابن عساكر ۲۰۱/۱۴) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ”لولا أن يُزروا بي وبك لشبثت يدي في شعرك، إلى أين تخرج؟ إلى قوم قتلوا أباك وطعنوا أخاك؟!“ (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۱۹) اسی طرح عبد اللہ بن زبیرؓ نے بھی فرمایا: ”أتخرج إلى قوم قتلوا أباك وأخرجوا أخاك؟!“ (البداية والنهاية ۱۶۱/۸) ابوبکر بن عبد الرحمن بن الحارث نے کہا: ”قد رأيت ما صنع أهل العراق بأبيك وأخيك، وأنت تريد أن تسير إليهم، وهم عبيد الدنيا، فيقاتلك من قد وعدك أن ينصرك، ويخذلك من أنت أحب إليه ممن ينصره، فأذكرك الله في نفسك“۔ (تاريخ دمشق لابن عساكر ۲۰۹/۱۴) ابوسعید خدریؓ نے کہا: ”غلبني الحسين على الخروج. وقلت له: اتق الله في نفسك والزم بيتك ولا تخرج على إمامك“۔ (البداية والنهاية ۱۶۳/۸)

علامہ ذہبی نے لکھا ہے: ”وهكذا كان رأي ابن عمر وأبي سعيد وابن عباس وجابر وجماعة سواهم، وكلموه في ذلك كما تقدم في مصرعه“۔ (تاريخ الإسلام ۶۰-۸۰ھ/۱۰۶) حضرت حسینؑ کے ساتھ حضرت علیؑ کی اولاد میں سے جعفر، عباس، ابوبکر، محمد، عثمان۔ حضرت حسین کی اولاد میں سے علی اکبر، علی اصغر، عبد اللہ۔ حضرت حسن کی اولاد میں سے عبد اللہ، قاسم، ابوبکر۔ عقیل کی اولاد میں سے جعفر، عبد اللہ، عبد الرحمن۔ مسلم بن عقیل کی اولاد میں سے عبد اللہ بن مسلم بن عقیل۔ اور عبد اللہ بن جعفر کی اولاد میں سے عوف اور محمد موجود تھے۔ واقعہ کربلا میں یہ سب کے سب ۱۸ افراد شہید ہوئے۔ کذا فی حقبة من التاريخ لعثمان الخميس، ص ۱۳۵، ط: دار الأيمان، اسکندریہ۔

حضرت حسینؑ کے خروج کے اسباب:

حضرت حسینؑ کے خروج کے بارے میں تین اسباب ذکر کئے گئے ہیں:

(۱) یزیدی فوج سے لڑنے اور جہاد کرنے کے لیے گئے تھے۔

(۲) طلب خلافت کے لیے تشریف لے گئے تھے۔

(۳) ان کے خروج کا مقصد ان ناراض باغی کوفیوں کو سمجھانا تھا جو خلافتِ اسلامیہ کی اینٹ سے اینٹ بجانا چاہتے تھے۔ اس طرح کہ اگر تم مجھے مقتدی اور امام سمجھتے ہو تو پھر چلو یزید کی خلافت کو مضبوط کر لو اور فتنہ و فساد چھوڑ دو؛ لیکن راستہ میں ان کو معلوم ہوا کہ تیسری صورت اختیار کرنے پر کوئی ان کے قتل کے درپے ہیں، اور انھوں نے بار بار اس خدشے کو ظاہر کیا اور وہی ہوا جس کا حضرت حسینؑ کو خدشا اور خطرہ تھا۔

پہلا قول کہ ”حضرت حسینؑ جہاد کے لیے جارہے تھے“ درج ذیل وجوہات کی روشنی میں درست نہیں:

۱۔ جن صحابہ نے ان کو کوفہ جانے سے منع کیا، حضرت حسینؑ نے ان سے یہ نہیں فرمایا کہ میں جہاد کے لیے جارہا ہوں؛ بلکہ ابن عباسؓ نے یزید کو خط میں لکھا کہ وہ جس مقصد کے لیے جارہے ہیں اس میں آپ کے لیے کوئی نقصان نہیں؛ ”فکتب إلیہ عبد اللہ بن عباس: إني أرجو أن لا يكون خروج الحسين لأمر تکرهه. ولست أدع النصيحة له فيما يجمع الله به الألفة وتطفي به النائرة“۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد ۱/۴۵۰۔ تاریخ دمشق لابن عساکر ۱۴/۲۱۰۔ البداية والنهاية ۸/۱۶۴۔ تہذیب الکمال ۶/۴۲۰)

نیز جب حضرت حسینؑ نے عمر بن سعد سے فرمایا کہ تین باتوں میں سے ایک قبول کیجئے: مدینہ واپسی، ترکستان کی طرف سفر، یا امیر المؤمنین یزید کے ہاتھ پر بیعت۔ اور یہ بات عمر بن سعد نے عبید اللہ بن زیاد کو لکھی تو ابن زیاد نے کہا: ”ہذا کتاب رجل ناصح لأميرہ، مشفق على قومه، نعم قد قبلت“۔ (تاریخ الطبری ۵/۱۴۱۔ تاریخ دمشق لابن عساکر ۵/۵۱۰) اور تاریخ طبری میں شام کی طرف حضرت حسینؑ کا جانا بھی طبری نے ذکر کیا ”فانطلق يسير نحو طريق الشام“۔ (تاریخ الطبری ۵/۳۹۲، وإسناده صحيح)

ان قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جہاد کے لیے نہیں گئے۔

۲۔ اگر جہاد کے لیے جاتے تو پھر یزید کے پاس جانے یا کسی سرحد پر جانے کی خواہش ظاہر نہ کرتے؛ بلکہ یزید کے ناقدین کے بقول یزید کے فسق و فجور کو بیان کر کے ان سے جہاد کا عزم مصمم کرتے۔

۳۔ حضرت حسینؑ اپنی فیملی، بچوں اور اہل خانہ کے ساتھ گئے تھے، معلوم ہوا کہ جہاد کے لیے نہیں گئے تھے۔ جہاد میں لوگ چھوٹے چھوٹے بچوں کو نہیں لے جاتے۔ اور جب مسلم بن عقیل کی شہادت کی خبر سنی تو واپسی کا ارادہ کیا، حضرت حسینؑ جہاد کے لیے نہیں جارہے تھے، اسی لیے واپسی کا ارادہ کیا؛ لیکن بوجہ واپس نہیں ہوئے۔ نیز یزید کے ہاتھ میں ہاتھ دینے کے ارادے سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جہاد کے لیے نہیں گئے۔

۴۔ حضرت حسنؑ اپنے والد اور بھائی کو راہِ قتال چھوڑنے کا مشورہ دیتے تھے اور خود بھی حضرت

حسن ؑ نے راہِ قتال کو ترک کر کے صلح کی شاہراہ اپنالی۔ حضرت حسین ؑ نے ضرور اپنے بھائی کا مشورہ قبول کیا ہوگا اور صلح جوئی کی لائن پر چلے ہوں گے۔

علامہ ابن تیمیہ منہاج السنہ میں لکھتے ہیں: ”و كذلك الحسن كان دائماً يشير على أبيه وأخيه بترك القتال، ولما صار الأمر إليه ترك القتال وأصلح الله به بين الطائفتين المقتلتين. وعلي رضي الله عنه في آخر الأمر تبين له أن المصلحة في ترك القتال أعظم منها في فعله.“ (منہاج السنہ ۵۳۵/۴)

۵۔ حضرت علی ؑ کی وفات کے بعد حضرت حسن ؑ کی کوششوں سے جو امن و امان قائم ہوا حضرت حسین ؑ سے بعید ہے کہ اس امن و امان کو سبوتاژ کر کے پھر سے امت کو خون کی ندیوں میں نہلا دیں اور اپنے بھائی کی عظیم قربانیوں پر پانی پھیر دیں۔ (حادثہ کربلا ۵۲-۵۶ سے ماخوذ ہے)

دوسرا سبب:

دوسرا سبب جس کو مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے اختیار فرمایا کہ وہ طلب خلافت کے لیے گئے تھے۔ ان کی رائے ہے کہ قرآن و شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حسین ؑ کا بجمع اہل و عیال کو فہ تشریف لے جانا طلب خلافت کے لیے تھا اور یہ داعیہ شیعہ اہل کوفہ کے پیہم اصرار کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا۔ اور وہ اپنے آپ کو اس کا اہل سمجھتے تھے اور بالمقابل کو خلافت کا زیادہ اہل نہیں سمجھتے تھے۔ تاریخ کے اوراق پلٹنے سے پتا چلتا ہے کہ بلانے والوں نے ان کو بیعت خلافت کے لیے بلایا تھا؛ لیکن بلانے والے دشمن ثابت ہوئے۔ اور خلافت کی نیت سے سفر کرنا اور اپنے آپ کو خلافت کا اہل سمجھنا کوئی حرام کام نہیں۔

حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی رحمہ اللہ نے اس مضمون کو مفصل تحریر فرمایا ہے، ہم اس کا خلاصہ ناظرین کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے ہیں۔ انھوں نے متعدد ان صحابہ کرام کے نام گنوائے ہیں جو حضرت حسین ؑ کے خروج کا مقصد مباح طلب خلافت کو قرار دے رہے ہیں۔ اصل مضمون ”تبصرہ بر شہید کربلا ویزید“ صفحہ ۱۳ سے صفحہ ۱۹ تک پھیلا ہوا ہے۔ انھوں نے سب سے پہلے حضرت ابن عمر ؓ کا نام لیا کہ انھوں نے حضرت حسین ؑ کو نصیحت فرمائی: ”لا تخرج فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم خير له بين الدنيا والآخرة فاختر الآخرة، وإنك بضعة منه ولا تنالها، يعني الدنيا.“ (البداية والنهاية

۱۶۳/۸. وقال الهيثمي: رواه البزار والطبراني في الأوسط، ورجال البزار ثقات. (مجمع الزوائد ۹/۱۹۲)

آپ یہاں سے نہ نکلیں؛ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے دنیا اور آخرت میں اختیار دیا تو آپ نے آخرت کو ترجیح دی۔ آپ ان کے ٹکڑے ہیں، آپ خلافت کو نہ پائیں گے۔

ابن عمر کی اس نصیحت میں دنیا سے مراد طلبِ امارت ہے۔

عبداللہ بن عمرو بن العاص نے یہ الفاظ فرمائے ہیں: ”عَجَّلَ حَسِینَ قَدْرَهُ، وَاللّٰهُ لَوْ اَدْرَكَتْهُ مَا تَرَکْتُهُ یَخْرُجُ اِلَّا اَنْ یَّغْلِبَنِی، بِبَنِیْ هَاشِمٍ فُتِحَ هَذَا الْاَمْرُ، وَبِیْنِیْ هَاشِمٍ یَخْتَمُ، فَاِذَا رَأِیْتَ الْهَاشِمِیَّ قَدْ مَلَکَ فَقَدْ ذَهَبَ الزَّمَانُ“۔ (البداية والنهاية ۱۶۰/۸)

حضرت حسین نے امرِ مقدریں جلدی کی، اگر وہ مجھے ملتے تو میں ان کو نہیں نکلنے دیتا الا یہ کہ وہ مجھ پر غالب ہو جاتے۔ اس خلافت کی ابتدا بھی بنی ہاشم سے تھی اور انہی پر اس کا خاتمہ ہوگا۔ جب تم ہاشمی کو خلیفہ دیکھو تو یہ سمجھ لینا کہ دنیا ختم ہونے والی ہے۔

اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ کی نصیحت کا اردو ترجمہ مولانا اعظمی نے نقل فرمایا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اہل کوفہ نے اپنے حاکم کو ختم کر دیا ہے اور اپنے دشمنوں کو ملک بدر کر دیا ہے اور شہروں پر قابض ہو چکے ہیں تو آپ ان کا بلا و اضرو قبول کیجئے، اور اگر ان کا حاکم زندہ اور شہروں پر قابض ہے تو پھر یہ خونریزی کی دعوت ہے۔ (البداية والنهاية ۱۵۹/۸)

بہر حال میرا مقصد یہ ہے کہ ایسا سمجھنا یا کہنا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ طلبِ خلافت کے لیے کوفہ روانہ ہوئے تھے، عقائدِ اہل سنت کے خلاف نہیں ہے؛ بلکہ حافظ ابن کثیر نے اپنی تاریخ میں یہ عنوان قائم کیا ہے: ”قصة الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما وسبب خروجه بأهله من مكة إلى العراق في طلب الإمامة وكيفية مقتله رضي الله عنه“۔ (البداية والنهاية ۱۴۹/۸)

دوسری جگہ مولانا اعظمی لکھتے ہیں: اس طویل گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ اس وقت تک یزید کے فسق کی کوئی تاریخی شہادت نہیں ملتی، نہ اس کی شہادت ملتی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اس کے فسق کے خلاف علم جہاد بلند کرنے کے لیے نکلے تھے؛ بلکہ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ وہ اپنے کو یزید سے افضل اور اس سے زیادہ اپنے کو مستحق خلافت سمجھتے تھے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جہاں تک علم و فضل، شرف و صحبت، علاقہٴ اہنیت رسول اور تقویٰ و طہارت کا تعلق ہے یزید آپ کی جوتیوں کے تسمہ کے برابر نہیں تھا۔ (تبصرہ بر شہید کربلا، ص ۴۱-۴۲)

تیسرا سبب:

تیسرا سبب جس کو شیخ سنابلی نے ”حادثہ کربلا اور سبائی سازش“ میں اور ”ساخِ کربلا“ میں مبشر نذیر صاحب اور بعض دیگر حضرات نے اختیار کیا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ طلبِ خلافت کے لیے گئے تھے اور نہ جہاد و قتال کے لیے تشریف لے گئے تھے؛ بلکہ ناراض کو فیوں کو سمجھانے اور ان کے شر کو دفع کرنے اور خلافت کو افراتفری اور اضطراب کے شعلوں سے بچانے کے لیے جارہے تھے کہ جب میں بیعت کر لوں گا تو مجھے مقتدیٰ بنانے والے خود

بخود بیعت کر لیں گے؛ لیکن راستہ میں ان کو پتا چل گیا کہ یہ مرحلہ سر کرنا آسان نہیں؛ بلکہ یہ اپنی جان ہتھیلی پر رکھنے کے مترادف ہے اور اسی تک وہ دو میں حضرت حسین ؑ نے اپنی جان جان آفریں کے سپرد فرمائی۔ اور بن حجابہ کرام ؑ نے ان کو طالب خلافت فرمایا، یہ ان کا اپنا اجتہاد تھا اور ابن عباس ؑ پر تو بعد میں یہ بات واضح ہو گئی کہ حضرت حسین ؑ کا مشن یزید کی خلافت کا تعاون ہے مخالفت نہیں۔ یہ حوالہ بھی گزر چکا ہے کہ حضرت حسین ؑ نے یزید کی بیعت سے انکار نہیں کیا تھا؛ بلکہ کھلے مجمع میں بیعت کرنے کو کہا تھا۔ یہ بھی گزر چکا ہے کہ ابن عباس ؑ نے یزید کو خط میں لکھا کہ حسین آپ کے ناپسندیدہ مقصد کے لیے نہیں جا رہے ہیں۔ یہ حوالے بھی قارئین پر پوشیدہ نہیں کہ حضرت حسین ؑ نے یزید کے ہاتھ میں ہاتھ دینے کی بات بار بار دھرائی۔ اور خوارزمی شیعہ کے یہ الفاظ حضرت حسین ؑ کے مقصد کو بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کر رہے ہیں: حضرت حسین نے فرمایا: ”وَإِنِّي لَمْ أَخْرَجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مَفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا، وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لَطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِي، أُرِيدُ أَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ“۔ (مقتل الحسين للخوارزمي ۱/۱۸۹۔ وانظر: العوالم للبحراني ۱/۳۲۹۔ ومعاليم المدرستين لمرتضى العسكري ۳/۷۷۔ ومكاتيب الرسول لعلی الأحمدي الميانجي ۲/۱۵۴۔ ومجالس المؤمنین للکاظم البهادلي، ص ۷۷) میرا نکلنا مستی اور تکبر کے لیے نہیں اور نہ میں مفسد اور ظالم بن کر نکلا ہوں، میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں اصلاح اور بھلائی کے حکم اور برائی سے منع کرنے کے لیے نکلا ہوں۔ اور انساب الاشراف للبلاذری میں ہے: ”فَنَاشَدَهُمُ الْحُسَيْنُ أَنْ يَسِيرُوا إِلَيَّ يَزِيدُ فَيَضَعُ يَدَهُ فِي يَدِهِ“ (أنساب الأشراف ۳/۱۷۳، وإسناده صحيح) لیکن سبائی پارٹی اس منصوبے کو کب برداشت کر سکتی تھی، لہذا حسینی قافلہ پر حملہ کر کے ان کو خاک و خون میں تڑپا دیا۔

قاتلین حسین اُس زمانے میں قریب و بعید سب کو معلوم تھے کہ کون ہیں، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے مدینہ منورہ میں فرمایا: عن شهر بن حوشب قال: سمعت أم سلمة تقول حين جاء نعي الحسين بن علي: لعنت أهل العراق وقالت: قتلوه قتلهم الله، غرّوه وأذلوّه“۔ (فضائل الصحابة للإمام أحمد، رقم: ۱۳۹۲۔ ومسنده أحمد، رقم: ۲۶۵۵۰۔ وإسناده حسن)

حضرت ام سلمہ نے حضرت حسین کی شہادت کی خبر سن کر اہل عراق پر لعنت بھیجی کہ اللہ تعالیٰ ان پر لعنت کرے، دھوکہ دے کہ حضرت حسین کو بلایا، پھر ذلیل کیا اور شہید کر دیا۔

جب قافلہ ثعلبیہ پہنچ گیا تو ان کو مسلم بن عقیل کی شہادت کی خبر ملی۔ حضرت حسین ؑ نے واپسی کا ارادہ کیا؛ لیکن مسلم کے بھائی واپسی کے لیے تیار نہیں تھے۔ حضرت حسین ؑ نے اپنے سفر کو جاری رکھا، یزید کی طرف سے لشکر کے امیر عمر بن سعد بن ابی وقاص تھے جن کے والد عشرہ مبشرہ میں سے ہیں۔ امام عجل لکھتے ہیں: ”عمر بن

سعد مدنی ثقہ کان یروی عن أبیه أحادیث، وروی الناس عنه، وهو الذي قتل الحسين.“ قال الهيثمي: ”قلت: كان أمير الجيش ولم يباشر قتله“. (كتاب الثقات للعجلي، بترتيب الهيثمي والسبكي) ابن حجر نے ان کو صدوق کہا۔ حافظ مزی تہذیب الکمال میں لکھتے ہیں: ”قال أحمد بن عبد الله العجلي: كان يروي عن أبیه أحادیث، وروی الناس عنه، وهو الذي قتل الحسين، وهو تابعي ثقة.“ (تہذیب الکمال ۳۵۷/۲۲) قلت: لم يقتله كما مرّ.

حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے عمر بن سعد کو تین شرائط پیش کیں جنہیں عبید اللہ بن زیاد نے قبول کر لیا۔ جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ بیعت کے لیے تیار ہو گئے اور شام کی جانب چل پڑے تو غدار کو فی روافض یہ کیسے برداشت کر سکتے تھے؟ اس لیے بیعت کرنے والوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے قافلے پر حملہ کر کے آپ کو شہید کر دیا، جس کا خود روافض کو اقرار ہے۔ محسن امین نے محمد باقر رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ کوفیوں نے علی سے بیعت کی، پھر توڑی اور ان کو شہید کیا، پھر ان کے فرزند حسن سے بیعت کی اور ان کے پہلو میں خنجر مارا، پھر ہزار عراقی مردوں نے حسین کی بیعت کی اور بیعت کرنے والوں نے ان پر شمشیر چلائی اور حضرت حسین کو شہید کیا۔ روافض کی کتابوں کی عربی عبارت ملاحظہ کیجئے:

شیعی مؤرخ محسن الامین لکھتا ہے: ”روي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام أنه قال: ... ولم يزل (أي: علي) صاحب الأمر في صعود كؤود حتى قتل، فبوع الحسن ابنه وعُوهد ثم غدر به وأسلم ووُثب عليه أهل العراق حتى طعن بخنجر في جنبه وانتهب عسكره...، ثم بايع الحسين من أهل العراق عشرون ألفاً غدروا به وخرجوا عليه وبيعته في أعناقهم فقتلوه.“ (أعيان الشيعة ۲۶/۱. وانظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي ۲۶۰/۱. وشرح نهج البلاغة لابن أبي

الحديد ۵۶/۵. والدرجات الرفيعة، للسيد علي الشيرازي، ص ۲۸. وينابيع المودة لذوي القربى، للقندوزي ۴۰۱/۳) مسعودی نے لکھا ہے: ”وقد كان زيد بن علي شاور أخاه أبا جعفر بن علي بن الحسين بن علي، فأشار عليه بأن لا يركن إلى أهل الكوفة، إذ كانوا أهل غدر ومكر، وقال له: بها قتل جدك علي، وبها طعن عمك الحسن، وبها قتل أبوك الحسين“. (مروج الذهب ۲۰۶/۳)

مسعودی نے دوسری جگہ لکھا ہے: ”ثم وثب عليه (أي: علي) شيعته وأنصاره وثقاته فقتلوه، ثم قام بعده الحسن بن علي رضي الله عنه...، ثم قام من بعده الحسين بن علي رضي الله عنه فخدعه أهل العراق وأهل الكوفة أهل الشقاق والنفاق والإغراق في الفتن“. (مروج الذهب

حضرت حسن رضی اللہ اہل کوفہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اے کوفہ کے لوگو! میں وجوہات سے میں نے تمہارا ساتھ چھوڑ دیا: ۱- تم نے میرے والد حضرت علی کو شہید کیا۔ ۲- تم نے میرے خیمے پر حملہ کر کے میرا سامان لوٹ لیا۔ ۳- تم نے میرے پیٹ میں نیزہ مارا۔ ”یا اهل الكوفة! لو لم تذهل نفسي عنكم إلا لثلاث خلاص لذهلت: مقتلكم لأبي، وسلبكم ثقلي، وطعنكم في بطني“۔ (مروج الذهب ۴۳۱/۲۔ رجال الكشي، ص ۱۴۲)

تاریخ کی متعدد کتابوں میں مرقوم ہے کہ جب حضرت حسینؓ کو اہل کوفہ کی غداری کا یقین ہو گیا تو آپ نے عمر بن سعد کو تین شرائط پیش کیں جو سنی اور شیعہ دونوں کی کتابوں میں مذکور ہیں:

- ۱- مجھے واپس جانے دیا جائے۔
- ۲- یا کسی اسلامی سرحد پر بھیج دیں؛ تاکہ جہاد کرتا رہوں۔
- ۳- یا مجھے اپنے چچا زاد بھائی یزید کے پاس شام بھیج دیں؛ تاکہ میں اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ میں رکھوں، یعنی بیعت کروں۔

عمر بن سعد نے یہ شرائط عبید اللہ بن زیاد کو لکھ بھیجیں۔ ابن زیاد نے اسے قبول کر لیا اور حسینی قافلہ شام کی طرف یزید بن معاویہ سے بیعت کے لیے روانہ ہو گیا۔

حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے: ”وقال بعضهم: بل سأل منه (أي: عمر بن سعد) إما أن يذهب إلى يزيد، أو يتركه يرجع إلى الحجاز، أو يذهب إلى بعض الثغور فيقاتل الترك، فكتب عمر إلى عبید اللہ بذلك، فقال: نعم! قبلت“۔ (البدایة والنهاية ۱۷۵/۸) ”فانطلق يسير نحو يزيد بن معاوية“۔ (البدایة والنهاية ۱۷۰/۸)

اس کے بعد یہ بات کہ شمر نے اس تجویز کو رد کر دیا۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ گورنر اور کمانڈر کی بات کو شمر نے کیسے رد کیا!

دکتور طقوش لکھتے ہیں: ”فعرض (أي: الحسين) على عمر (أي: ابن سعد أمير جيش يزيد) أحد الاقتراحات التالية:

- ۱- إما أن يرجع إلى المكان الذي أقبل منه.
- ۲- وإما أن يضع يده في يد يزيد ويعرض عليه قضيته، فيرى فيه رأيه.
- ۳- وإما السماح له بالذهاب إلى أحد الثغور النائية للجهاد. (التاريخ الإسلامي الموجز، ص ۱۱۸،

للدكتور محمد سميل طقوش، بحوالہ تاریخ ابن جریر طبری ۳۸۹/۵)

شیعہ مؤرخین نے حضرت حسین ؑ کی مذکورہ تینوں پیشکش کو ان الفاظ میں لکھا ہے: ”۱- أن يرجع إلى المكان الذي أتى منه، ۲- أو أن يسير إلى ثغر من الثغور فيكون رجلاً من المسلمين، له ما لهم وعليه ما عليهم، ۳- أو أن يأتي أمير المؤمنين يزيد فيضع يده في يده، فيرأى فيما بينه وبين رأيه، وفي هذا لكم رضى وللائمة صلاح“. (الإرشاد للمفيد ۳/۱۴۳. إعلام الوری للطبرسي ۲/۲۴۶. لواعج الأشجان لمحسن الأمين، ص ۱۴۱. العوالم لعبد الله البحراني ۱/۴۷۱)

حضرت حسین ؑ نے تین شرائط پیش فرمائیں، جن میں یزید کے ہاتھ پر بیعت شامل ہے۔ اس کا ذکر درج ذیل کتب میں ہے:

تنزیہ الأنبياء لشريف المرتضى، (ص ۲۶۱). کلمات الحسين للشريفي (۲/۱۱۲).
مقتل الحسين لأبي مخنف (۱/۱۴۲). مواقف الشيعة لعلی الأحمدی الميانجي (۵/۷).
الإرشاد للمفيد (۳/۱۴۳). إعلام الوری للطبرسي (۲/۲۴۶). لواعج الأشجان لمحسن
الأمين (ص ۱۴۱). العوالم لعبد الله البحراني (۱/۴۷۱). تاريخ الطبري (۶/۲۲۵).
الکامل لابن الأثير (۳/۱۶۴). تاريخ ابن خلکان (۲/۱۰۴). تاريخ دمشق لابن عساکر
(۵/۵۱). البداية والنهاية (۸/۱۷۵). أنساب الأشراف للبلاذري (۳/۱۸۲). الإصابة
فی تمييز الصحابة لابن حجر (۲/۷۱). تاريخ الخلفاء للسيوطي (ص ۱۶۵). رأس الحسين
للعامة ابن تيمية (ص ۲۰). بے نظیر ولا جواب مناظرہ از مولانا عبد الستار تونسوی (ص ۲۱۷)۔

چنانچہ عبید اللہ بن زیاد نے تیسری شرط قبول کر لی، جس کی دلیل یہ ہے کہ حسینی قافلہ دمشق کی راہ پر چل پڑا۔ اور ”نعم! قد قبلت“ کے الفاظ عبید اللہ بن زیاد نے کہے۔ (البداية والنهاية ۸/۱۷۵)

حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں: بلکہ ”ایک موقع پر یہ تصریح بھی موجود ہے کہ آپ نے یزید کی طرف جانے کے لیے اپنا رخ موڑ بھی دیا“؛ ”فانطلق يسير نحو يزيد بن معاوية“. (البداية والنهاية ۸/۱۷۰)

(تبصرہ بر شہید کربلا و یزید، از- ابوالمآثر مولانا حبیب الرحمن اعظمی، ص ۴۱)
بلکہ انساب الأشراف میں صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے کہ حضرت حسین ؑ نے یزید کے پاس جانے کی خواہش ظاہر فرمائی ”فناشد الحسين أن يسيروه إلى يزيد فيضع يده في يده“ (أنساب الأشراف ۳/۱۷۳، وإسناده صحيح. يزيد بن معاوية ؑ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ ص ۸۹۳)

حضرت حسین ؑ کے ساتھ وہ ساٹھ کوئی تھے اور کچھ فاصلے پر ابن سعد کا حفاظتی دستہ بھی موجود تھا۔ ان ۶۰ کو فیوں نے حضرت حسین ؑ کو بہت روکا، مگر حسین ؑ نہیں مانے اور ان کو خطاب کیا: افسوس! تم وہی لوگ ہو،

جنہوں نے میرے والد کو دھوکہ دیا اور شہید کیا، میرے بھائی کو زخمی کیا اور مسلم بن عقیل کو شہید کیا۔ وہ اسحق ہے جو تمہارے دھوکے میں آئے۔ کوفیوں نے کہا: آپ مسلم بن عقیل کی مانند نہیں، آپ کوفہ پہنچیں گے تو لوگ جوق در جوق آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں گے۔ جب ان شریروں کو یقین ہوا کہ حضرت حسین ؑ ہماری بات نہیں مانتے اور اگر یہ یزید کے پاس گئے اور ان کے ہاتھ پر بیعت کی اور ہمارے ہزاروں خطوط کو ان کے سامنے پیش کیا اور ہماری عیاریاں اور سازشیں ان کے سامنے بے نقاب ہوئیں اور ہم پر غداری کا مقدمہ چلا تو ہم شیر کے منہ میں گئے، اسی میں ہماری خیر ہے کہ حضرت حسین ؑ کو یزید کے پاس نہ پہنچنے دیا جائے؛ بلکہ ان کو شہید کر دیا جائے اور ان ہزاروں خطوط کو بھی ضائع کر دیا جائے تو قتل حسین کا الزام بھی یزید پر لگ جائے گا اور ہم بھی بچ جائیں گے؛ چنانچہ ۱۰ محرم کو جب قافلہ کر بلا پہنچا اور آرام کرنے لگا تو ان سبائیوں نے حسینی قافلہ پر حملہ کیا، یہ حملہ اچانک تھا؛ کیونکہ حسینی قافلہ صلح کی بات چیت کے بعد مطمئن تھا۔ اور خطوط ضائع کرنے کی غرض سے خیموں کو آگ لگائی گئی۔ ابن سعد کی فوج کا دستہ مدد کے لیے پہنچا تو غدار اپنا کام پورا کر چکے تھے اور حضرت حسین ؑ اپنے ساتھیوں سمیت جام شہادت پی چکے تھے۔ پھر ابن سعد کی فوج نے ان ساٹھ غداروں کو بھی قتل کیا۔ ۱۸/ اہل بیت کے ساتھ ۶۰ کوفیوں کے قتل کا ذکر البدایہ والنہایہ (۱۹۱/۸، ط: دار الفکر) میں موجود ہے۔ اور جب یہ بات سبائیوں کے اقرار سے ثابت ہے کہ قافلہ حسینی کے قاتل سبائی ہیں، تو یہ خونخوہ معلوم ہوا کہ ۶۰ کوفیوں کا قاتل ابن زیاد کا لشکر ہے۔

ابن سعد نے باقی اہل بیت کو اپنے ساتھ لے کر یزید کے پاس دمشق پہنچایا۔ یزید شہادت حسین ؑ پر بہت مغموم ہوئے اور اہل بیت کے ساتھ اچھا سلوک کیا۔ ان کے کھانے پینے اور دیگر ضروریات کا خیال رکھتے اور جب انھوں نے مدینہ کے قیام کو دمشق پر ترجیح دی تو یزید نے اہل بیت کو کپڑے اور دیگر تحائف دئے۔ جلاء العیون، تاریخ طبری (۴۶۲/۵) اور البدایہ والنہایہ (۱۰۴/۹) میں ہے کہ جب تک زین العابدین دسترخوان پر نہ آتے یزید کھانا نہ کھاتے۔

کر بلا میں حضرت حسین ؑ کے لیے پانی کی بندش:

بعض علما نے لکھا ہے کہ کر بلا میں ۷ محرم کو ابن زیاد کے حکم پر ابن سعد نے حضرت حسین ؑ پر پانی بند کر دیا اور تین روز تک حسینی قافلہ پیاس سے تڑپتا رہا۔ مولانا عبد الصمد صاحب رحمانی نائب امیر شریعت بہار اپنی کتاب ”شہید کر بلا“ میں لکھتے ہیں:

”۷ محرم ۶۱ھ کو حضرت امامؑ پر پانی کی بندش اور اس کے لیے کشمکش: ۷ محرم کو ابن سعد کے نام ابن زیاد کا

یہ فرمان پہنچا کہ امیر المؤمنین حضرت عثمان ابن عفانؓ کی طرح حسینؓ اور اُس کے کل ساتھیوں کو پانی بند کر دو اور ان سے یزید کی بیعت کا مطالبہ کرو، بیعت کے بعد پھر ان کے متعلق غور کرو گاہ، ابن سعد نے عمرو بن حجاج کی سرکردگی میں پانچ سو سواروں کا ایک دستہ فرات پر بھیج کر پانی کا راستہ بند کر دیا، عبداللہ بن حصین شامی نے حضرت امام حسینؓ سے مخاطب ہو کر کہا: حسینؓ! دیکھتے ہو پانی کیسا آسمان کے جگر کی طرح جھلک رہا ہے، لیکن خدا کی قسم! تم کو ایک قطرہ بھی نہیں مل سکتا۔ (شہید کربلا المعروف بفاطمہ کا چاند ص ۱۷۷)

حضرت مولانا ابوالکلام آزاد صاحب لکھتے ہیں: ”عمر بن سعد نے مجبوراً پانچوں سپاہی گھاٹ کی حفاظت کے لیے بھیج دئے اور آپ اور آپ کے ساتھیوں پر پانی بند ہو گیا۔“ (شہید اعظم ص ۲۲)

لیکن یہ ابو مخنف رافضی کی من گھڑت داستان ہے جسے ابن جریر طبری نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے: قال الطبري: ”قال أبو مخنف: حدثني سليمان بن أبي راشد عن حميد بن مسلم الأزدي قال: جاء من عبيد الله بن زياد كتاب إلى عمر بن سعد: أما بعد، فحل بين الحسين وأصحابه وبين السماء، ولا يذوقوا منه قطرة، كما صنع بالثقي الزكي المظلوم أمير المؤمنين عثمان بن عفان، قال: فبعث عمر بن سعد عمرو بن الحجاج على خمس مئة فارس فنزلوا على الشريعة وحالوا بين حسين وأصحابه وبين السماء أن يسقوا منه قطرة، وذلك قبل قتل الحسين بثلاث. قال: ونازله عبد الله بن أبي حصين الأزدي - وعداده في بحيلة - فقال: يا حسين، ألا تنظر إلى السماء كأنه كبِد السماء! والله لا تذوق منه قطرة حتى تموت عطشاً.“ (تاريخ الطبري ۵/ ۱۲۷، مقتل الحسين رضوان الله عليه)

اس روایت کے راوی ابو مخنف کذاب کے بارے میں تفصیلی کلام آگے آ رہا ہے۔ حمید بن مسلم ازدی کے بارے میں اکرم بن محمد الاثری لکھتے ہیں: ”حميد بن مسلم الأزدي من أصحاب المختار بن أبي عبيد الثقفي الكذاب، لم أعرف ولم أجد له ترجمة.“ (المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري ۱/ ۱۳۹: ط: دار ابن عفان، القاهرة)

اور سلیمان بن ابی راشد بھی مجہول ہے؛ اکرم بن محمد لکھتے ہیں: ”لم أعرفه ولم أجد له ترجمة.“

(المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري ۱/ ۲۲۱: ط: دار ابن عفان، القاهرة)

ابو مخنف کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تین روز تک حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور آپ کے ساتھیوں کو پانی نہیں ملا؛ جبکہ ابو مخنف ہی کی دوسری روایت میں ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے بھائی عباس

بن علی کو تیس گھڑ سوار اور بیس پیادہ لوگوں کے ساتھ پانی لینے کے لیے بھیجا، محافظ دستے کے سردار عمرو بن الحجاج نے آپ کو روکا؛ لیکن پھر بھی بیس مشکیں پانی بھرا لے۔ ”ولما اشتد علی الحسین وأصحابه العطش دعا العباس بن علی بن أبي طالب آخاه فبعثه في ثلاثين فارساً وعشرين راجلاً وبعث معهم بعشرين قربة فجاءوا حتى دنوا من الماء ليلاً... فلما دنا منه أصحابه قال رجاله: املؤا قربكم، فشد الرجالة فملؤوا قربهم، وثار إليهم عمرو بن الحجاج وأصحابه، فحمل عليهم العباس بن علي ونافع بن هلال فكفؤهم... وجاء أصحاب حسين بالقرب فأدخلوها عليه“.

(تاریخ الطبری ۱۳/۵، مقتل الحسین رضوان اللہ علیہ)

نیز محمد باقر مجلسی نے جلاء العیون میں لکھا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنے خیمے کے پیچھے کدال ماری تو وہاں سے بیٹھے پانی کا چشمہ جاری ہو گیا، جس سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور آپ کے ساتھیوں نے پانی پیا اور مشکوں کو بھی بھر لیا۔

”حضرت کلنگی برگرفت و بعقب خیمہ حرم محترم درآمد و از پشت خیمہ نہ گام برداشت بجانب قبلہ و در آنجا کلنگ را بر زمین زد با عجاز آن حضرت چشمہ از آب شیرین پیدا شد و آن حضرت با اصحاب از آن آشامیدند و مشکها و راویہ ہار پر کردند“۔ (جلاء العیون، زندگانی سید الشہداء، ص ۵۲۸، ط: کتابفروشی اسلامیہ، تہران)

نیز متعدد شیعہ مصنفین نے لکھا ہے کہ دسویں محرم کی صبح کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ پانی پی لو اور وضو غسل کر لو اور اپنے کپڑوں کو بھی دھو لو، تاکہ یہ تمہارا کفن ہو جائے۔ ”ثم قال لأصحابه: قوموا فاشربوا من الماء یکن آخر زادکم، وتوضأوا واغتسلوا واغسلوا ثيابکم لتکون أكفانکم، ثم صلی بهم الفجر وعبأهم تعبیه الحرب، وأمر بحفیرته التي حول عسكره فأضرمت بالنار، لیقاتل القوم من وجه واحد“۔ (الأمالی للشیخ الصدوق: أبي جعفر محمد بن علي القمي ۳۷۱/۱، العوالم لعبد الله البحراني ۳۰۶/۱، کلمات الإمام الحسین، ۱۴۵/۲، لمحمود شریفی)

اگر سات محرم کو پانی بند کر دیا گیا تھا اور وہ پیاس سے تڑپ رہے تھے تو دسویں محرم کو وضو، غسل اور کپڑے دھونے کے لیے پانی کہاں سے آیا!؟

مولانا عتیق الرحمن سنبھلی نے بھی ”واقعہ کربلا اور اس کا پس منظر“ میں اس پر طویل کلام فرمایا اور آخر میں لکھا ہے: بہر حال یہ تاریخی حقیقت کے نام پر خالص ایک پروپیگنڈہ ہے کہ کربلا میں پانی نایاب یا کمیاب تھا اور اس سے ۷ محرم سے بندش آپ والے افسانے کی حقیقت بھی ظاہر ہو جاتی ہے۔ (ص ۲۳۹-۲۴۰)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت یزید کی بیعت سے انکار پر نہیں؛ بلکہ بیعت یزید پر رضامندی کی وجہ سے ہوئی:

عام طور پر لوگ سمجھتے ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ یزید کی بیعت سے انکار پر شہید ہوئے؛ لیکن درحقیقت وہ بیعت پر رضامندی کی وجہ سے شہید کیے گئے، جیسا کہ آپ ماقبل میں پڑھ چکے ہیں۔

ان بعض روایات کا جواب جن میں یزید کو شہادت حسین کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا: اشکالات و جوابات:

اشکال (۱): ابن عباس رضی اللہ عنہما نے یزید کو قاتل حسین قرار دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے: المعروفہ والتاریخ للفسوی (۵۳۱/۱) پر یہ روایت مذکور ہے: حدثنا عبد الوہاب بن الضحاک، قال: حدثنا عیسیٰ بن یونس، عن الأعمش، عن شقیق بن سلمة، قال: لما قُتِلَ الحسین بن علی بن أبی طالب ثار عبد اللہ بن الزبیر، فدعا ابنُ عباسٍ إلی بیعتہ، فامتنع ابنُ عباس، وظنَّ یزید بن معاویة أن امتناع ابن عباس تمسکاً منه ببیعتہ، فکتب إلیہ: أما بعد...، فکتب إلیہ ابن عباس: أما بعد فقد جاءني كتابك... إنك تسألني نصرتك وتحثني على ودك، وقد قتلت حسيناً رضي الله عنه، وفتيان عبد المطلب... والسلام على من اتبع الهدى.

جواب: اس کی سند میں عبد الوہاب بن ضحاک ہے جس کو ابو حاتم رازی نے کان یکذب کہا ہے۔ ابن حبان نے کان یسرق الحدیث کہا۔ دارمی نے لہا مقلوبات و بواطیل کہا۔ ابو نعیم نے لا شیء کہا۔ امام ذہبی نے متهم ترکوہ کہا۔ ابن حجر نے متروک کہا۔ اور ابن العراق نے متهم بالوضع والکذب کہا ہے۔ یہ روایت طبرانی کی معجم کبیر میں بھی (۲۴۱/۱۰) پر ہے۔ اس کی سند میں اسحاق بن ابراہیم بن داح مجہول ہے، ابو خداش عبد الرحمن بن طلحہ بن یزید بن عمرو تمیمی مجہول ہے۔ نیز ابان بن ولید بن عقبہ بن ابی معیط بھی مجہول ہے۔ تفصیل شیخ ابوفوزان کی کتاب ’یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ‘ (ص ۳۳۱-۳۳۷) میں دیکھ لیں۔

اشکال (۲): ابن حجر عسقلانی نے الصواعق المحرقة (۶۴۱/۲) میں معاویہ بن یزید بن معاویہ کی ایک تقریر نقل کی ہے جس میں قتل حسین کا الزام یزید پر لگانے کے ساتھ ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر بھی تبرابازی موجود ہے۔ انھوں نے اس تقریر کا کوئی حوالہ یا سند پیش نہیں کی، تو یہ روایت بے سرو پا ہے۔

اشکال (۳): ابن جریر طبری نے عقبہ بن سمعان سے یہ روایت نقل کی ہے کہ میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے

ساتھ مدینہ سے مکہ اور مکہ سے عراق تک تھا، ان سے جدا نہیں ہوا، اللہ کی قسم! میں نے ان سے یہ نہیں سنا کہ میں یزید کے ہاتھ میں ہاتھ دینا چاہتا ہوں۔ روایت کے آخری الفاظ یہ ہیں: ”ألا والله ما أعطاهم ما يريدون من الناس وما يزعمون من أن يضع يده في يد يزيد بن معاوية“۔ (تاریخ الطبری ۵/ ۱۴۷)

جواب: یہ روایت جھوٹی ہے۔ اس میں عقبہ بن سمران مجہول ہے۔ عبد الرحمن بن جندب مجہول ہے۔ اور ابو مخنف لوط بن یحییٰ کا کذاب ہونا سب کو معلوم ہے۔ ابن عدی نے شیعہ محترق صاحب اخبار ہم کہا۔ یعنی کڑ شیعہ اور شیعوں کا مورخ ہے۔

قاتلین حسین رضی اللہ عنہ کے شیعہ ہونے کے دلائل خود شیعوں کی کتابوں سے:

۱- حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کوفہ کے لوگوں نے ہمیں مدد کے وعدے پر بلایا اور اب میرے قتل کے درپے ہیں۔ ”إنهم دعونا لينصرونا ثم عدوا علينا يقتلوننا“۔ (مقتل الحسين لأبي مخنف ۱/ ۲۹۱۔ لواعج الأشجان، ص ۲۱۷۔ إعلام الوری ۲/ ۲۶۴۔ الإرشاد للمفيد ۳/ ۱۸۵)

۲- آپ نے فرمایا: اے اللہ تو جانتا ہے کہ انہی لوگوں نے دعوت دے کر ہمیں مدد کے وعدے پر بلایا، جب ہم آگئے، تو انھوں نے ہمیں رسوا کیا اور ہماری مخالفت کی۔ اے اللہ! ان سے بارش کو روک لے، انھیں اپنی برکتوں سے محروم کر دے اور ان سے کبھی راضی نہ ہونا۔ ”اللهم أنت تعلم إنهم دعونا لينصرونا، فخذلونا وأعانوا علينا، اللهم احبس عنهم قطر السماء، واحرمهم بركاتك، اللهم لا ترض عنهم أبدا“۔ (صحيفة الحسين للقيومي، ص ۸۹۔ كلمات الإمام الحسين ۲/ ۲۶۹۔ ينابيع المودة للقندوزي)

۳- حضرت علی بن حسین زین العابدین نے اہل کوفہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: بہت افسوس بہت افسوس اے دھوکہ کرنے والو! اے فریب کرنے والو! ”ہیہات ہیہات! أيها الغدرة المكرة... قتل أبي بالأمس، وأهل بيته معه“۔ (الاحتجاج للطبرسي ۲/ ۳۲۔ لواعج الأشجان، ص ۲۶۶۔ مثير الأحرار، ص ۷۷۔ جلاء العيون، زندگانی سید الشہداء علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم در کوفہ ۲/ ۵۹۶-۵۹۷)

۴- علی بن حسین زین العابدین نے فرمایا: اے کوفیو! تم کو قسم دیتا ہوں! تم نے میرے والد کو بلایا اور فریب دیا، پھر تم نے ان سے لڑائی کی اور رسوا کیا، تم پر ہلاکت ہو، تم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آنکھیں کیسے ملاؤ گے جب وہ فرمائیں گے: تم نے میری اولاد کو قتل کیا، میری عزت کو پامال کیا؛ اس لیے تم میرے امتی نہیں۔ پھر مجمع سے رونے کی آوازیں آنے لگیں اور ایک دوسرے کو کہنے لگے کہ تم ہلاک ہو گئے اور تمہیں خبر بھی نہیں۔

”أيها الناس ناشدتكم بالله هل تعلمون أنكم كتبتم إلى أبي وخدعتموه، وأعطيتموه من أنفسكم العهد والميثاق والبيعة؟ قاتلتموه وخذلتموه فتباً لكم ما قدمتم لأنفسكم وسوأة

لرأيكم، بأية عين تنظرون إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، يقول لكم: قتلتم عترتي وانتهكتم حرمتي، فلستم من امتي. فارتفعت أصوات الناس بالبكاء ويدعو بعضهم بعضاً: هلكتم وما تعلمون“۔ (الاحتجاج للطبرسي ۴/۶۷۔ العوالم لعبد الله البحراني ۲/۲۱۹۔ مقتل الحسين لابن طاووس، ص ۹۱۔ لواعج الأشجان، ص ۲۶۵۔ مشير الأحرار، ص ۷۶۔ جلاء العيون، زندگانی سید الشہدائے علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم در کوفہ ۲/۵۹۶-۵۹۷)

۵- محمد باقر مجلسی لکھتے ہیں کہ حضرت امام زین العابدین نے فرمایا: اے کوفیو، غدارو، مکارو اور حیلہ کرنے والو! کیا اب تم ہم پر روتے ہو! تمہارے پاس بے بنیاد دعویٰ اور باطل باتوں کے سوا کچھ نہیں۔ تم ہی نے ہمیں قتل کیا، اور پھر ہم پر روتے ہو۔ بخدا! تم اس بات مستحق ہو کہ زیادہ روؤ اور کم ہنسو۔

”ای اہل کوفہ و اہل غدر و مکر و حیلہ! آیا شما بر ما میگریید... نیست در میان شما مکر و دعویٰ بے اصل و سخن باطل... خود ما را کشته اید و بر ما می گرید؟ بلی واللہ باید کہ بسیار بگریید و کم خندہ کنید“۔ (جلاء العيون، زندگانی سید الشہدائے علیہ السلام، خطبہ حضرت زینب خاتون در کوفہ ۲/۵۹۳)

۶- محمد باقر رحمہ اللہ نے فرمایا: کوفیوں نے علی سے بیعت کی، پھر بیعت توڑ دی اور ان کو شہید کیا، پھر ان کے فرزند حسن سے بیعت کی اور ان کے پہلو میں خنجر مارا، پھر ہزار عراقی مردوں نے حسین کی بیعت کی اور بیعت کرنے والوں نے ہی ان پر شمشیر چلائی اور امام حسین کو شہید کیا۔

شیعی مورخ محسن الامین لکھتا ہے: ”روي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام أنه قال: ... ولم يزل (أي: علي) صاحب الأمر في صعود كؤود حتى قتل، فبيع الحسن ابنه وعُوهد ثم غدر به وأسلم ووُثب عليه أهل العراق حتى طعن بخنجر في جنبه وانتهب عسكره... ثم بايع الحسين من أهل العراق عشرون ألفاً غدروا به وخرجوا عليه وبيعته في أعناقهم فقتلوه“۔ (أعيان الشيعة ۱/۲۶۔ وانظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي ۱/۲۶۰۔ وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ۵/۵۶۔ والدرجات الرفيعة، للسيد علي الشيرازي، ص ۲۸۔ ونيابيع المودة لذوي القربى، للقندوزي ۳/۴۰۱)

۷- سیدنا زینب بنت علی کربلا کی یعنی گواہ فرماتی ہیں: اے کوفیو، غدارو اور مکارو! تم ہم پر روتے ہو؛ حالانکہ خود تم نے ہمیں قتل کیا۔ اے اہل کوفہ! تم پر لعنت ہو، تم نے جگر گوشہ رسول کو قتل کیا اور باپردہ اہل بیت کو بے پردہ کیا۔ ”یا اهل الكوفة، يا اهل الختل والغدر والخذل!!... ويلكم أي كبد لمحمد صلى الله عليه وسلم فرثتم؟! وأي عهد نكثتم؟! وأي كريمة له أبرزتم؟! وأي حرمة له هتكنتم؟! وأي دم له سفكنتم؟!...“۔ (الاحتجاج للطبرسي ۲/۲۹-۳۰۔ لواعج الأشجان، ص ۲۵۵۔ مواقف الشيعة ۳/۱۴۱)

۸- اور فاطمہ بنت حسین نے کوفیوں کو مخاطب کر کے کہا: اے کوفیو، غدارو! تم نے ہمیں جھٹلایا، ہمیں کافراور ہمارے قتل کو حلال سمجھا اور ہمارے مال کو مال غنیمت سمجھ کر لوٹ لیا۔ اور کل تم نے ہمارے دادا علی کو قتل کیا، تمھاری تلواروں سے ہمارا خون ٹپک رہا ہے۔ ”یا اهل الكوفة، یا اهل المکر والغدر والخیلاء... کذبتمونا، وکفرتمونا، ورأیتم قتالنا حلالا، وأموالنا نهبا... کما قتلتم جدنا بالأمس، وسیوفکم تقطر من دمائنا اهل البيت“۔ (الاحتجاج للطبرسي ۳۷/۲۔ العوالم لعبد الله البحراني ۲/۲۱۳۔ لواعج الأشجان، ص ۲۶۱۔ مواقف الشيعة ۱۸۷/۵)

۹- محمد باقر مجلسی لکھتے ہیں کہ فاطمہ بنت حسین نے فرمایا: اے کوفیو، مکارو، غدارو اور تکبر و حیلہ کرنے والو! اللہ تعالیٰ نے ہم اہل بیت رسالت کو تمھارے ذریعہ آزمایا اور ہمارے ذریعہ تمھیں آزمایا اور ہماری آزمائش کو ہمارے لیے نعمت قرار دیا۔ تم نے ہمیں جھٹلایا، ہمیں کافر شمار کیا، ہمارے قتل کو حلال جانا، ہمارے اموال لوٹ لیے، چنانچہ کل تم نے ہمارے دادا کو قتل کیا اور تمھاری تلواروں سے ہم اہل بیت کا خون ٹپک رہا ہے۔

”ای اہل کوفہ و اہل مکر وغدر و تکبر و حیلہ، حق تعالیٰ ما اہل بیت رسالت را بشما مبتلا گردانیدہ و شمارا بماتحن ساختہ، وابتلائی مارا برمانعت گردانیدہ... پیش شما تکذیب کردید مارا، ومارا کافر شماردید، وقاتل مارا حلال دانستید، واموال مارا غارت کردید... چنانچہ دیروز جد مارا کشتید، وپوستہ خون ما اہل بیت از دم شمشیرهای شما میچکد“۔ (جلال العیون، زندگانی سید الشہداء علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم در کوفہ ۵۹۴-۵۹۵)

۱۰- فاطمہ بنت حسین کوفیوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتی ہیں: کوفیو! تمھاری ہلاکت ہو، تم نے حضرت علی، پھر ان کے دونوں صاحبزادے حسین طہیین سے غداری کی۔ ”تَبَّا لَکُم یا اهل الکوفۃ! کم تراث لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ قبلکم، وذحولہ لدیکم، ثم غدرتم بأخیہ علی بن أبی طالب علیہ السلام جدی، وبنیہ عترۃ النبی الطہیین الأخیار“۔ (الاحتجاج للطبرسي ۳۹/۲۔ العوالم لعبد الله البحراني ۲/۲۱۵۔ اللہوف فی قتلی الطفوف لابن طاووس، ص ۲۴۰۔ مواقف الشيعة ۱۸۸/۵)

۱۱- محمد باقر مجلسی لکھتے ہیں کہ فاطمہ بنت حسین نے فرمایا: اے اہل کوفہ! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تمھیں کس خون کا مطالبہ تھا؟ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمھارے ساتھ کیا خیانت کی تھی؟ کہ تم نے میرے دادا حضرت علی اور حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد کے ساتھ اس طرح کی مکاری کی اور انھیں قتل کر ڈالا اور تم میں سے بعض لوگوں نے اس بات پر فخر کیا کہ ہم نے علی اور ان کے بیٹوں کو ہندی تلوار سے قتل کیا۔

”ای اہل کوفہ! چہ خونہا حضرت رسالت از شما طلب دارد؟ وچہ خیانتہا آنحضرت نزد شما دارد؟ بمکاری کہ باجدم علی بن ابی طالب و فرزند ان حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کردید، وایشانرا بقتل آوردید، و فخرکنندہ درمیان شما

فخر کرد کہ ما کشتم علی و فرزند ان علی را بشمشیر ہای ہندی“۔ (جلال العیون، زندگانی سید الشہداء علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم در کوفہ

(۵۹۵/۲)

۱۲۔ ام کلثوم فرماتی ہیں: اے اہل کوفہ! تمہارا بُراہو! تم نے کیوں ہمارے بھائی حسین کو بلایا اور ان کی مدد نہیں کی! اور انہیں قتل کر ڈالا اور ان کے مال کو لوٹ لیا۔

”اہل کوفہ بد بحال شما و ناخوش باد رویہای شما! بچہ سب برادر م حسین را خواندید و یاری او نکردید و او را بقتل آوردید و اموال او را غارت کردید“۔ (جلال العیون، زندگانی سید الشہداء علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم در کوفہ/۵۹۵)

۱۳۔ اور شیعوں کی معتبر کتاب کافی میں بروایت جعفر صادق یہ حدیث موجود ہے: ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعلي: هم شيعتك فسلم وُلْدَكَ منهم أن يقتلوهم“۔ (الكافي لأبي جعفر الكليني ۲۶۰/۸)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی سے فرمایا: اپنی اولاد کو شیعوں کے قتل سے بچاؤ کہ شیعہ کہیں ان کو قتل نہ کر دیں۔

۱۴۔ شیعوں کی کتاب مجالس المؤمنین میں ہے کہ واقعہ کربلا کے بعد شیعان کوفہ مل بیٹھے اور افسوس کرنے لگے کہ ہم نے حسین کو بلایا اور ان پر تلوار کھینچی، ہم اپنی بدکرداری پر شرمسار ہیں، توبہ کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ ہم تلواریں لے کر ایک دوسرے کو قتل کریں، جیسا کہ بنی اسرائیل نے ایک دوسرے کو قتل کیا تھا۔

”انکوں از اعمال سیئہ خویش نادم گشتہ می خوانیم کہ دست در دامن توبہ و انابت زدیم، شاید خداوند عز و جل و علا توبہ مارا قبول کردہ بر ما رحمت کند، و ہر کس از اں جماعت کہ بہ کربلا رفتہ بودند عذرے می گفتند۔ سلیمان بن صد گفت پیچ چارہ امید انیم جز آنکہ خود را در عرصہ تیغ آوریم؛ چنانچہ لبیدے از بنی اسرائیل تیغ بروی در یکدیگر نہادند“۔ (مجالس المؤمنین، مجلس ہشتم ۲۴۱/۲۔ والنسخة العربية من مجالس المؤمنین ۳/ ۲۴۹-۲۵۰، المجلس الثامن۔ وانظر: مقتل الحسين لأبي مخنف، ص ۳۸۹)

البداية والنهاية میں ہے: ”عن يزيد الرُّشَكِ قال: حدثني من شافهُ الحسين قال: رأيتُ أُخْبِيَةً مَضْرُوبَةً بِفَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ فَقُلْتُ: لِمَنْ هَذِهِ؟ قَالُوا: هَذِهِ لِحُسَيْنٍ، قَالَ: فَأَتَيْتُهُ فَإِذَا شَيْخٌ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَالذُّمُّوعَ تَسِيلَ عَلَى خَدَيْهِ وَلِحَيْتِهِ، قَالَ قُلْتُ: بِأَبِي وَأُمِّي يَا ابْنَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ مَا أَنْزَلَكَ هَذِهِ الْبَلَادَ وَالْفَلَاةَ الَّتِي لَيْسَ بِهَا أَحَدٌ؟ فَقَالَ: هَذِهِ كَتَبَ أَهْلُ الْكُوفَةِ إِلَيَّ وَلَا أَرَاهُمْ إِلَّا قَاتِلِي“۔ (البداية والنهاية ۱۶۹/۸)

مندرجہ بالا عبارات کی روشنی میں مندرجہ ذیل باتیں ثابت ہوئیں:

(۱) کوفہ کے روافض نے مکرو حید سے حضرت حسین ؑ کو خطوط لکھ کر کوفہ بلایا اور عہد دیا کہ ہم آپ کی مدد کے لیے دل و جان سے تیار ہیں۔

(۲) کوفہ کے روافض نے حضرت حسین ؑ اور اہل بیت سے غداری کی، انھیں قتل کیا اور ان کا مال لوٹا۔

(۳) کوفہ کے روافض نے اہل بیت کو کافر اور ان کا خون حلال سمجھا۔

(۴) روافض کو اہل بیت سے پرانی دشمنی تھی۔

(۵) حضرت علی ؑ کے قاتل بھی روافض ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت علی ؑ کا قاتل ابن حنظلہ تھا؛ لیکن محمد باقر مجلسی نے جلاء العیون میں لکھا ہے کہ عبدالرحمن بن حنظلہ نے حضرت علی ؑ کی بیعت کی تھی اور آپ نے اس سے بیعت نہ توڑنے کا پختہ عہد لیا تھا۔ جب ابن حنظلہ نے حضرت علی ؑ کی بیعت کی تو وہ شیعان علی میں شامل ہو گیا۔ ملا باقر لکھتے ہیں: ”شیخ مفید و دیگران بسند ہای معتبر روایت کرده اند کہ چون حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام از مردم بیعت میگرفت عبدالرحمن بن حنظلہ مرادی آمد کہ با آن حضرت بیعت کند حضرت قبول بیعت او نمود تا آنکہ سہ مرتبہ بخد مت آنحضرت آمد، در مرتبہ سیم با حضرت بیعت کرد، چون پشت کرد حضرت بار دیگر اور اطلبید و سو گندہا داد اورا کہ بیعت نشکند و عہد ہای محکم از او گرفت“۔ (جلاء العیون، زندگانی امیر المؤمنین علیہ السلام، اخبار از شہادت خود، ۱/۲۸۱)

(۶) حضرت حسن ؑ کے پہلو میں خنجر مارنے والے اور ان کا مال لوٹنے والے بھی روافض ہیں۔

(۷) حضرت حسین ؑ کے قاتل کوفہ کے روافض تھے کوئی اور نہیں تھا۔

(۸) اہل بیت کو قتل کر کے یہ لوگ خوش ہوئے اور رونا پیننا محض دکھلاوا تھا۔

(۹) قاتلین حسین کو فی روافض امت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے خارج ہیں۔

(۱۰) حضرت زینب نے انھیں ابدی جہنم کی خوشخبری سنائی۔

حیرت ہے کہ خود شیعوں کا حضرت حسین ؑ کے قاتل کے بارے میں فتویٰ ہے کہ وہ ولد الزنا ہے؛ کیونکہ پیغمبر اور ان کی اولاد کا قاتل ولد الزنا ہی ہو سکتا ہے۔ ”قاتل حسین بن علی علیہ السلام ولد الزنا بود بد رستی کہ نمیکشد پیغمبران و اولاد پیغمبران را اگر اولاد زنا“۔ (جلاء العیون، فصل پنجم، ۱/۳۳۶)

حضرت زینب نے تو ان کو ابدی جہنم کی بشارت دے دی تھی اب اس فتوے سے ان کی دنیوی حیثیت بھی معلوم ہو گئی۔

بالفاظ دیگر اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ:

۱۔ حضرت حسین ؑ، ان کے بیٹے حضرت علی زین العابدین، زینب بنت علی اور دیگر اہل بیت کا دعویٰ ہے

کہ ہمیں شیعوں نے قتل کیا۔

۲۔ ابو جعفر الباقر محمد بن علی گواہ ہیں۔

۳۔ مدعا علیہ یعنی قاتلین کو فی شیعہ جرم کا اقرار کرتے ہیں۔

اب اگر اس کے خلاف کوئی شخص دعویٰ کرے تو اسے حضرت حسین ؑ اور دیگر اہل بیت کا دعویٰ، ابو جعفر الباقر کی گواہی اور مدعا علیہ کا اقرار جرم پیش کرنا ہوگا؛ ورنہ یہ بہتان ہوگا کہ اس نے غیر مجرم کو مجرم کہا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ یَّکْسِبْ خَطِیئَةً اَوْ اِثْمًا ثُمَّ یَرْمِ بِهٖ بَرِیْئًا فَقَدْ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَّ اِثْمًا مُّبِیْنًا﴾ (النساء: ۱۱۲)

نیز جب حضرت حسین ؑ اور اہل بیت کا دعویٰ ہے کہ ہمارے قاتل شیعہ ہیں اور ملزم خود اقراری ہیں تو کوئی تیسرا شخص اس مسلمہ حقیقت کو کیونکر جھٹلا سکتا ہے۔

اگر یزید قاتل حسین ہوتا تو زین العابدین ان کے ساتھ شریک طعام نہ ہوتے اور خاندان علی ان سے تحفہ تحائف وصول نہ کرتے۔

ناظرین کرام! واقعہ کربلا اور یزید کے بارے میں اردو میں بہت ساری کتابیں اور رسالے لکھے گئے: مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب کی ”یزید کی شخصیت اہل سنت کی نظر میں“۔ مولانا عبدالشکور مرزا پوری کی ”قاتلان حسین کی نشاندہی“۔ مولانا اللہ یار خان صاحب کی ”سانحہ کربلا کی حقیقت ماخوذ از تذکرہ المسلمین عن کید الکاذبین“۔ مولانا عتیق الرحمن سنہلی کی ”واقعہ کربلا اور اس کا پس منظر“۔ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی ”شہید کربلا“۔ قاضی مظہر حسین صاحب کی ”واقعہ کربلا اور اس کا پس منظر کا ناقدانہ جائزہ“۔ ”یزید کی شخصیت علامہ ابن جوزی کی نظر میں“۔ ابن جوزی رحمہ اللہ کی تالیف کا ترجمہ مولانا مفتی محمد شعیب احمد نے کیا ہے۔ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب کی ”شہید کربلا اور یزید“۔ عبدالصمد رحمانی کی ”شہید کربلا“۔ ابو الکلام آزاد کی ”شہید اعظم“۔ مولانا عطاء اللہ صاحب کی ”واقعہ کربلا اور اس کا پس منظر“۔ حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمہ اللہ کی ”تبصرہ بر شہید کربلا و یزید“ جو مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ کی کتاب کے جواب میں لکھی گئی، اور اس کتاب کا دوسرا حصہ قاضی اطہر صاحب مبارکپوری کے رد میں ہے۔ مولانا محمد امین اوکاڑوی کی ”تجلیات صفر“ (۱/ ۵۳۶-۵۹۶)۔ مجلس عثمان غنی، کراچی کے بعض رسائل۔ مبشر نذیر صاحب کی ”سانحہ کربلا“۔ اور شیخ ابوفوزان سنابلی صاحب کی ”یزید بن معاویہ ؓ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ“ اور دوسری کتاب ”حادثہ کربلا اور سبائی سازش“۔ (شیخ ابوفوزان کی نگارشات سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف غیر مقلد اہل حدیث ہیں) ان میں سے اکثر سے ہم نے استفادہ کیا ہے۔

یہ واقعہ مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوی بھی مذکورہ بالا طریقے پر بیان فرماتے تھے اور جو واقعہ زبان زد عوام ہے اور دوسرے حضرات نے لکھا ہے وہ ابو مخنف، محمد بن سائب کلبی اور اس کے بیٹے ہشام کلبی جیسے شیعہ ضعیف اور کذاب راویوں کا مرہون منت ہے۔

ابو مخنف نے کتاب ”مقتل حسین“ میں اس واقعہ کو یوں بیان کیا ہے گویا وہ یکشم خود اس کا مشاہدہ کر رہا ہے؛ جبکہ واقعہ کربلا کے وقت وہ پیدا بھی نہ ہوا تھا۔

ابو مخنف کے بارے میں ناقدین کی رائے ہے کہ ”شیعی“ محترق“ جلا بھنا کٹر شیعہ تھا۔ اور پھر ابن جریر طبری اس واقعہ کو ابو مخنف سے اس طرح نقل کرتے ہیں جیسے شاگرد استاذ سے نقل کرتا ہے؛ حالانکہ ابن جریر طبری اس کے مرنے کے ۵۵ سال بعد پیدا ہوئے۔ انھوں نے ”مقتل حسین“ سے اس واقعہ کو لیا ہوگا۔ اس طرح ان واقعات کو شہرت ملی، قرن اول میں ان واقعات کا کوئی مستند ثبوت نہیں ملتا۔ معلوم ہوا کہ یزید حضرت حسین علیہ السلام کی شہادت کا ذمہ دار نہیں۔ شہادت حسین کے ذمہ دار وہ عراقی روافض ہیں جنھوں نے حضرت حسین علیہ السلام کو بیعت کے لیے بلایا اور پھر خود ہی آپ کو شہید کیا۔

صحیح بخاری میں ہے: حضرت ابن عمر علیہ السلام فرماتے ہیں: ”أهل العراق يسألون عن الذباب، وقد قتلوا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۷۵۳)

اہل عراق یعنی کوئی مکھی کا مسئلہ پوچھتے ہیں؛ حالانکہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے کو شہید کیا۔

یزید کا حضرت حسین علیہ السلام کی شہادت میں کوئی دخل نہیں:

علامہ ذہبی اور علامہ ابن تیمیہ رحمہما اللہ لکھتے ہیں کہ یزید کا حضرت حسین کی شہادت میں کوئی دخل نہیں تھا۔ ”وَأَمَّا يَزِيدُ فَلَمْ يَأْمُرْ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ النُّقُلِ، وَلَكِنْ كَتَبَ إِلَى ابْنِ زِيَادٍ أَنْ يَمْنَعَهُ عَنِ وَلَايَةِ الْعِرَاقِ... وَلَمَّا بَلَغَ ذَلِكَ (أَي: قَتْلَ الْحُسَيْنِ) يَزِيدٌ أَظْهَرَ التَّوَجُّعَ، وَظَهَرَ الْبُكَاءَ فِي دَارِهِ، وَلَمْ يَسْبِ لَهُمْ حَرِيماً أَصْلاً، بَلْ جَهَّزَهُمْ وَأَعْطَاهُمْ وَبَعَثَهُمْ إِلَى وَطَنِهِمْ“۔ (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۲۶۶۔ منهاج السنة النبوية ۴/ ۴۷۲)

اس کے بعد علامہ ابن تیمیہ نے بعض آل رسول کی خواتین کی بے حرمتی اور ان کے قیدی بنانے اور حضرت حسین کے سر کو یزید کے پاس بھیجنے کی تردید کی ہے۔

یزید کا حکم صرف اتنا تھا کہ حضرت حسین علیہ السلام اور ان کے ساتھوں کو قتل برپا کرنے سے روکا جائے۔ حافظ ابن اکثیر لکھتے ہیں: ”وفي رواية أن يزيد كتب إلى ابن زياد: قد بلغني أن الحسين قد توجه إلى

نحو العراق فضع المناظر والمسالح، واحترس واحبس على الظَّنة وخذ على الشَّبهة، غير أن لا تقتل إلا من قاتلك، واكتب إلي من كل ما يحدث من خير والسلام“۔ (البداية والنهاية ۸/۱۶۵)

نیز حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: ”والذي يكاد يغلب على الظن أن يزيد لو قدر عليه قبل أن يُقتل لعفا عنه، كما أوصاه بذلك أبوه، وكما صرَّح هو به مخبراً عن نفسه بذلك“۔ (البداية والنهاية ۸/۲۰۲)

حضرت حسین ؑ کی خود یزید کے بارے میں اچھی رائے تھی؛ اسی لیے جب معلوم ہوا کہ کوفہ والوں نے غداری کی ہے، تو تین مطالبات میں سے ایک یہ تھا کہ مجھے اپنے ابن عم یزید کے پاس جانے دیا جائے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور ان کے لیے امیر المومنین کا لفظ استعمال کیا، کما فی تاریخ الطبری (۵/۴۱۴)۔

زین العابدین رحمہ اللہ جو خود کربلا میں موجود تھے، انھوں نے کبھی یہ ذکر نہیں کیا کہ یزید نے قتل کیا۔ اور کربلا کے بعد بھی یزید کی بیعت پر قائم رہے، اور بعد میں بھی جب بعض اہل مدینہ یزید کے خلاف اٹھے تو حضرت زین العابدین ان سے الگ رہے۔

”واعتزل الناس علي بن الحسين “زين العابدين“، وكذلك عبد الله بن عمر بن الخطاب لم يخلعاً يزيد“۔ (البداية والنهاية ۸/۲۱۸)

اگر حضرت زین العابدین رحمہ اللہ یزید کو اپنے والد کا قاتل سمجھتے تو ایسا کیوں کرتے!

علامہ ذہبی نے مدائنی کی سند سے حضرت زین العابدین رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے: ”روی المدائني: عن إبراهيم بن محمد، عن عمرو بن دينار، حدثنا محمد بن علي، عن أبيه، قال: قُتِلَ الحسينُ، وأدخلنا الكوفة، فلقينا رجُلًا، فأدخلنا منزله، فألحفنا، فمِيتُ، فلم أستيقظ إلا بحسّ الخيل في الأُرْقَةِ، فحُمِلنا إلى يزيد، فدمعت عينه حين رأنا، وأعطانا ما شئنا...“۔ (سير أعلام النبلاء ۳/۳۲۰، وتاريخ الإسلام للذهبي ۵/۲۰، ورجال هذا الإسناد بين الثقة والصدوق)

خود ابو مخنف جس کے بارے میں ابن عدی نے ”شیعی محرق“ (جلا بھنا شیعہ) لکھا ہے۔ اور جس سے طبری نے بہت کثرت سے ہر رطب و یابس کو لیا ہے، اس کی روایت میں ہے کہ یزید، زین العابدین اور ان کے بھائی عمر بن الحسین کو کھانے کے وقت ساتھ میں بٹھاتے، اس طرح حضرت حسین ؑ کے گھر والوں کا اکرام کیا۔

”وكان يزيد لا يتغذى ولا يتعشى إلا ومعه علي بن الحسين، وأخوه عمر بن الحسين... ولما ودّعهم يزيد قال لعلي بن الحسين: قبح الله ابن سمية، أما والله لو أني صاحب أبيك ما سألتني خصلة إلا أعطيتها إياها، ولدفعت الحتف عنه بكل ما استطعت ولو

بہلاک بعض ولدی، ولكن الله قضی ما رأیت، ثم جهّزه وأعطاه مالا كثيراً وكساهم وأوصی بهم ذلك الرسول، وقال له: كاتبنی بكل حاجة تكون لك“۔ (البداية والنهاية ۸/۱۹۵، تاریخ الطبری ۶۲/۵)

اس روایت میں ابن سمیم یعنی عبید اللہ بن زیاد کو شہادتِ حسین کا ذمہ دار بنانا درست نہیں۔ متعدد حوالوں سے ثابت ہے کہ یہ کام خود شیعوں نے کیا۔ شامی فوج کو فک کی حفاظت پر مامور تھی، یزید نے عبید اللہ بن زیاد سے یہ کہا تھا کہ سرحدوں کی حفاظت کیجئے۔

اسی طرح خود ابو جحف کی روایت میں ہے: ”فقال النعمان بن بشیر: یا امیر المؤمنین اعمل معهم كما كان يعمل معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لو رآهم على هذه الحال، فرق عليهم يزيد وبعث بهم إلى الحمام وأجرى عليهم الكساي والعطايا والأطعمة، وأنزلهم في داره“۔ (البداية والنهاية ۸/۱۹۶)

مشہور مورخ ابوالعرب تمیمی نے صحیح سند کے ساتھ نعمان بن بشیر سے روایت کیا ہے: ”قال النعمان بن بشیر: یا امیر المؤمنین اصنع بهم ما كان يصنع بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لو رآهم بهذه الهيئة. فقالت فاطمة بنت الحسين: یا يزيد، بنات رسول الله سبايا، قال: فبکی حتى كادت نفسه تخرج، وبکی أهل الدار حتى علت أصواتهم، ثم قال: خلوا عنهم واذهبوا بهم إلى الحمام فاغسلوهم واضربوا عليهم القباب، ففعلوا، وأمال عليهم المطبخ وكساهم وأخرج لهم جوائز كثيرة...“۔ (كتاب المحن، ص ۱۳۵)

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یزید کو حضرت حسین ؑ کا قاتل سمجھنا حماقت کی انتہا ہے: ”وقد أفتى الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى... ومن زعم أن يزيد أمر بقتل الحسين أو رضي به فينبغي أن يعلم به غاية حماقة“۔ (وفيات الأعيان ۳/۲۸۸، مرآة الجنان ۳/۱۳۵)

امام غزالی احیاء علوم الدین میں لکھتے ہیں کہ یہ ثابت نہیں کہ یزید نے حضرت حسین ؑ کے قتل کا حکم دیا تھا۔ امام غزالی لکھتے ہیں: ”هل يجوز لعن يزيد؛ لأنه قاتل الحسين بن علي أو أمر به؟ قلنا: هذا لم يثبت أصلاً، فلا يجوز أن يقال: إنه قتله أو أمر بقتله ما لم يثبت ذلك فضلاً عن اللعنة؛ لأنه لا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق“۔ (احیاء علوم الدین ۵/۴۸۸، وانظر: فتاوى الرملي على هامش فتاوى الفقهية الكبرى ۴/۳۳۴، و الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي ۲/۱۹۳)۔

اور ابن خلکان وفیات الاعیان میں لکھتے ہیں: ”سُئِلَ (أبو حامد الغزالي) عن صرح بلعن

یزید: هل يحكم بفسقه، أم هل كان ذلك مرخصاً فيه؟ وهل كان مريداً قتل الحسين رضي الله عنه، أم كان قصده الدفع؟ وهل يسوغ الترحم عليه، أم السكوت عنه أفضل؟... فأجاب: لا يجوز لعن المسلم أصلاً، ومن لعن مسلماً فهو الملعون، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المسلم ليس بلعان"، وكيف يجوز لعن المسلم ولا يجوز لعن البهائم، وقد ورد النهي عن ذلك، وحرمة المسلم أعظم من حرمة الكعبة بنص النبي صلى الله عليه وسلم. ويزيد صحَّ إسلامه، وما صحَّ قتله الحسين رضي الله عنه، ولا أمره، ولا رضاه بذلك، ومهما لم يصح ذلك منه لا يجوز أن يظن ذلك به، فإن إساءة الظن بالمسلم أيضاً حرام، وقد قال تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾... ومن زعم أنَّ يزيد أمر بقتل الحسين رضي الله عنه، أو رضي به فينبغي أن يعلم به غاية حماسة، فإن من قتل من الأكابر والوزراء والسلاطين في عصره لو أراد أن يعلم حقيقة من أمر بقتله ومن الذي رضي به ومن الذي كرهه لم يقدر على ذلك، وإن كان قد قتل في جواره وزمانه وهو يشاهده، فكيف لو كان في بلد بعيد وزمن قديم قد انقضى، فكيف يعلم ذلك فيما انقضى عليه قريب من أربع مئة سنة في مكان بعيد، وقد تطرف التعصب في الواقعة فكثرت فيها الأحاديث من الجوانب، فهذا أمر لا تعرف حقيقته أصلاً، وإذا لم يعرف وجب إحسان الظن بكل مسلم يمكن إحسان الظن به". (وفيات الأعيان لابن خلكان ۲۸۸/۳. وفوات الوفيات لصالح الدين محمد بن شاکر ۳۲۹/۴)

ہاں علامہ ابن جوزی نے لعنت کے جواز میں رسالہ بنام "الرد علی المتعصب العنید المانع عن لعن یزید" لکھا ہے۔ کچھ مدت پہلے پاکستان سے اس کا اردو ترجمہ بعض علما کے اہتمام سے شائع ہوا۔ فتاویٰ ابن الصلاح میں مرقوم ہے: "رجل یعتقد أن یزید بن معاویة رضی اللہ عنہ أمر بقتل الحسین بن علی رضی اللہ عنہما واختار ذلك ورضیه طوعاً منه لا کرها...؟ أجب رضی اللہ عنہ: لم یصح عندنا أنه أمر بقتله رضی اللہ عنہ، والمحمفوظ أن الأمر بقتاله المفضي إلى قتله کرهه اللہ إنما هو عیب اللہ بن زیاد والی العراق إذ ذاک". (فتاویٰ ابن الصلاح ۲۱۶/۱)

عثمان النخیس لکھتے ہیں: "لم یکن لیزید ید فی قتل الحسین ولس هذا دفاعاً عن یزید، ولكنہ دفاع عن الحق. یزید أرسل عیب اللہ بن زیاد لیحول بین الحسین والوصول إلى الکوفة، ولم یأمر عیب اللہ بقتله، بل الحسین نفسه کان حسن الظن بیزید حتی قال: دعوني

أذهب إلى يزيد فأضع يدي في يده. (حقة من التاريخ، ص ۱۱۹)

بلکہ محمد ابوالیسر عابدین الشامی نے لکھا ہے: میں چیخ دیتا ہوں کہ کوئی صحیح سند کے ساتھ ثابت کرے کہ یزید نے حسین ؑ کے قتل کا حکم دیا، یا اس پر راضی ہوا۔ اقول وهذا لعمری ما تلقى الله عليه. واني اتحدى كل من ينقل بثبت صحيح عنه أنه أمر أو رضي بقتل الحسين. (أغاليط المورخين، ص ۱۰۹)

حضرت حسین ؑ کو شہید کرنے والے کوفہ کے روافض تھے، نہ کہ اہل شام:

حضرت حسین ؑ کی شہادت کے بارے میں مذکور ہے کہ عراق کے لوگوں نے حضرت ابن عمر ؓ سے ذباب (مکھی) کے بارے میں پوچھا کہ اگر محرم کبھی کو مار دے تو کیا حکم ہے؟ تو حضرت ابن عمر ؓ نے فرمایا: ”یا اهل العراق، تسألوني عن محرم قتل ذباباً، وقد قتلتم ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم“. (مسند أحمد، رقم: ۶۴۰۶، وإسناده صحيح على شرط مسلم).

اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت ابن عمر ؓ نے فرمایا: ”أهل العراق يسألون عن الذباب، وقد قتلوا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم“. (صحيح البخاري، رقم: ۳۷۵۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حسین ؑ کو قتل کرنے والے اہل عراق ہیں۔ حکومت اگر قاتل ہوتی تو شام کا ذکر ہوتا؛ مگر عراق کا ذکر ہے۔

شیعوں کا خود اپنا اقرار کہ حضرت حسین ؑ کو شہید کرنے والے کوفہ کے غدار شیعہ تھے:

نیز اس کا تذکرہ خود شیعہ کی کتابوں میں بھی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے اہل کوفہ تھے:

۱- کاظم احسائی نجفی شیعہ لکھتا ہے: ”إن الجيش الذي خرج لحرب الإمام الحسين عليه السلام

ثلاث مائة ألف كلهم من أهل الكوفة“. (عاشوراء، ص ۸۹)

۲- مسعودی نے مروج الذهب میں لکھا ہے: ”وكان جميع من حضر مقتل حسين من

العساكر وحاربه وتولى قتله من أهل الكوفية خاصة، لم يحضرهم شامي“. (مروج الذهب

۳۷۵/۱)

۳- اسی طرح ابوبکر جوہری اور عبد اللہ المحرانی شیعہ نے لکھا ہے: ”وتولى قتله من أهل الكوفة

خاصة، لم يحضرهم شامي“. (السقيفة وفدك للجوهري ۱۱۹/۳. العوالم لعبد الله البحراني ۱۲۱/۲)

۴- شیعہ مورخ یعقوبی اپنی تاریخ میں لکھتا ہے: ”لما دخل علي بن الحسين الكوفة رأى نساء

ها يبكين ويصرخن فقال: هؤلاء يبكين علينا فمن قتلنا؟“ (تاريخ يعقوبي ۲۳۵/۱)

۵- احتجاج طبرسی میں یوں لکھا ہے کہ جب زین العابدین خواتین کو کربلا سے لائے تو اہل کوفہ کی عورتیں نوحہ کر رہی تھیں، گریبان پھاڑ رہی تھیں اور مرد بھی رو رہے تھے۔ زین العابدین کو بیماری نے ضعیف کر دیا تھا، اس لیے کمزور آواز سے بولے: یہ لوگ ہم پر رو رہے ہیں، ان کے علاوہ ہمیں کس نے قتل کیا؟!

”لما أتى علي بن الحسين زين العابدين بالنسوة من كربلاء، وكان مريضاً، وإذا نساء أهل الكوفة يستندين مشققات الجيوب، والرجال معهن يبكون. فقال زين العابدين بصوت ضئيل وقد نهكنه العلة: إن هؤلاء يبكون علينا فممن قتلنا غيرهم“۔ (الاحتجاج للطبرسي ۴۱/۲)

۶- حسین بن احمد نجفی شیعہ لکھتا ہے: ”قال القزويني: ومما نقم على أهل الكوفة أنهم طعنوا الحسن بن علي عليهما السلام، وقتلوا الحسين عليه السلام بعد أن استدعوه“۔ (تاریخ الكوفة، ص ۱۱۳)

۷- ابو منصور طبرسی شیعہ لکھتا ہے کہ علی بن الحسین زین العابدین نے اہل کوفہ کو مخاطب کر کے فرمایا: ”ہل تعلمون أنکم کتبتم إلى أبي وخذتموه، وأعطيتموه من أنفسكم العهد والميثاق والبيعة، ثم قاتلتموه وخذلتموه بأي عين تنظرون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول لكم: قتلتم عترتي وانتهكتم حرمتي فلسستم من أمتي“۔ (الاحتجاج للطبرسي ۳۲/۲)

۸- طبرسی دوسری جگہ لکھتا ہے کہ حضرت حسین ؑ نے اہل کوفہ پر بددعا کرتے ہوئے فرمایا: ”اللهم إن متعتهم إلى حين ففرقهم فرقا، واجعلهم طرائق قددا، ولا ترض الولاة عنهم أبدا، فإنهم دعونا لينصرونا ثم عدوا علينا فقتلونا“۔ (إعلام الوری بأعلام الهدی ۲۶۴/۲)

۹- طبرسی نے ایک اور جگہ لکھا ہے کہ حضرت حسین ؑ نے فرمایا: ”لكنكم استسرعتم إلى بيعتنا كطيرة الدباء، وتهافتم كتهافت الفراش، ثم نقضتموها سفهاً وبعداً وسحقاً لطواغيت هذه الأمة وبقيّة الأحزاب ونبذة الكتاب، ثم أنتم هؤلاء تتخاذلون عنا وتقتلوننا، ألا لعنة الله على الظالمين“۔ (الاحتجاج ۲۴/۲)

”دبا،“ چھوٹی ٹڈی کو اور ”فراش“ پروانے کو کہتے ہیں۔

۱۰- طبرسی ایک اور جگہ لکھتا ہے کہ الحر بن یزید جو امام حسین کے اصحاب میں سے تھا اس نے کربلا میں کھڑے ہو کر کہا: ”یا أهل الكوفة لأمكم الهبل والعبر أدعوتم هذا العبد الصالح حتى إذا جاءكم أسلمتموه وزعتم أنكم قاتلوا أنفسكم دونه ثم عدوتم عليه لتقتلوه، واحطتم به من كل جانب لئتمنعوه التوجه في بلاد الله العريضة فصار كالأسير في أيديكم“۔ (إعلام الوری بأعلام

الهدى ۲/ ۲۵۵. لواعج الأشجان، ص ۱۷۰)

”لأكمم الهبل“ یعنی تباہی اور سازشوں نے تم کو جمع کیا۔

۱۱- متعدد شیعہ مورخین نے لکھا ہے کہ زین العابدین رحمہ اللہ نے اہل کوفہ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

”أيها الناس من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب... أيها الناس ناشدكم بالله هل تعلمون أنكم كتبتم إلى أبي وخذتموه، وأعطيتموه من أنفسكم العهود والميثاق والبيعة، وقاتلتموه وخذلتموه فتبا لكم لما قدتم لأنفسكم وسوءة لرايكم بأية عين تنظرون إلى رسول الله إذ يقول لكم: قتلتم عترتي وانتهكتم حرمتي فلستم من أمتي“. (مقتل الحسين لعبد الرزاق مقرر، ص ۳۱۶-۳۱۷. الاحتجاج للطبرسي ۲/ ۳۲. لواعج

الأشجان لمحسن الأمين، ص ۲۶۵. نور العين في مشهد الحسين لأبي إسحاق الاسفرائيني، ص ۸۶. مثير الأحران لابن نما الحلبي، ص ۷۶. اللهوف لابن طاووس الحسيني، ص ۹۱. العوالم لعبد الله البحراني، ص ۲/ ۲۱۹)

۱۲- علی الاحمدی الميانجي شيعی لکھتا ہے کہ حضرت زینب بنت علی رضی اللہ عنہا جو واقعہ کر بلا میں موجود تھیں اہل کوفہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتی ہیں: ”ویلکم یا اهل الكوفة! أي كبد لرسول الله فريتم؟ وأي كريمة له أبرزتم؟ وأي دم له سفكتم؟ وأي حرمة له انتهكتم؟“۔ (مواقف الشيعة لعلي الأحمدي ۱/ ۱۴۱. الأمالي للطوسي ۱/ ۱۰۵)

۱۳- شيعی مورخ محسن الامين لکھتا ہے: ”ثم بايع الحسين من أهل العراق عشرون ألفاً غدروا به وخرجوا عليه وبيعته في أعناقهم فقتلوه“۔ (أعيان الشيعة ۱/ ۲۶)

۱۴- ام کلثوم بنت علی رضی اللہ عنہا اہل کوفہ پر بددعا کرتے ہوئے کہتی ہیں: ”يا أهل الكوفة سوءة لكم ما لكم خذلتهم حسينا وقتلتموه وانتهبتهم أمواله وورثتموه وسببتم نساءه ونكبتموه، فتباً لكم وسحقاً، ويلكم أتدرون أي دواء دهتكم، وأي وزير على ظهوركم حملتم، وأي دماء سفكتموها، وأي كريمة أصبتموها، وأي صبية سلبتموها، وأي أموال انتهبتموها؟ قتلتم خير رجالات بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ونزعت الرحمة من قلوبكم“۔ (اللهوف لابن طاووس، ص ۹۱. وانظر: مقتل الحسين للمفرم، ص ۳۱۶. ولواعج الأشجان لمحسن الأمين، ص ۱۵۷. ومقتل الحسين لمرتضى عباد، ص ۸۶)

۱۵- طبرسی، مفید اور بوخلف وغیرہ شیعہ علما لکھتے ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے جب اپنے شیعوں کی غداري و بدعہدی کو دیکھا اور انھیں اپنے قتل پر مصریایا تو ان پر بددعا کرتے ہوئے فرمایا: ”اللهم إن متعتهم إلى حين

ففرقہم فرقا، واجعلہم طرائق قددا، ولا ترض الولاۃ عنہم ابداء، فإنہم دعونا لیتصرونا ثم عدوا علینا فقتلونا“۔ (الإرشاد للمفید ۳/۱۸۵۔ إعلام الوری للطبرسی ۲/۲۶۴۔ مقتل الحسین لأبی مخنف ۱/۲۹۱)

۱۶- کاظم احسانی نجفی شیعہ لکھتا ہے: ”إن الجيش الذي خرج لحرب الإمام الحسين عليه السلام ثلاث مائة ألف كلهم من أهل الكوفة ليس فيهم شامي ولا حجازي ولا هندي ولا باكستاني ولا سوداني ولا مصري ولا إفريقي، بل كلهم من أهل الكوفة قد تجمعوا من قبائل شتى“۔ (عاشوراء، ص ۸۹)

۱۷- حسین کورانی شیعہ لکھتا ہے: ”ونجد موقفاً آخر يدل على نفاق أهل الكوفة، يأتي عبد الله بن حوزة التميمي يقف أمام الإمام الحسين عليه السلام ويصيح أفيكم حسين؟ وهذا من أهل الكوفة وكان بالأمس من شيعة علي عليه السلام، ومن الممكن أن يكون من الذين كتبوا للإمام... ثم يقول: يا حسين أبشر بالنار“۔ (في رحاب كربلاء، ص ۶۱)

شیعہ کتب کی مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہے کہ حضرت حسین ؑ کو شہید کرنے والے کوفہ کے شیعہ ہیں، جنہوں نے آپ کو بے شمار خطوط لکھ کر بلوایا اور پھر خود ہی ان کو شہید کیا۔ یہ عبارات ”المرأ يؤخذ بإقراره“ کے قبیل سے ہیں۔ اور شامی لشکر قتل کا الزام ابو مخنف جیسے اہل سنت کے دشمن کا دعویٰ ہے۔

روافض کا اپنا اقرار ہے کہ منافقین کا مصداق شیعہ ہیں:

اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں منافقین کی مذمت میں بہت ساری آیات اور ایک مستقل سورہ منافقین نازل فرمائی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں منافقین میں سب سے نمایاں نام عبداللہ بن ابی بن سلول کا تھا۔ ان منافقین کے بارے میں قرآن کریم نے دوسرے کافروں کے مقابلے میں درک کے عذاب کی وعید سنائی۔ منافقین ان کو کہتے ہیں جو کفر کو چھپاتے تھے اور اسلام کو ظاہر کرتے تھے اور اسلام کو نقصان پہنچانے کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے۔ روافض کا اپنا اقرار ہے کہ منافقین کا مصداق شیعہ ہیں۔ رجال الکشی میں جعفر صادق سے مروی ہے: ”ما أنزل الله سبحانه آية في المنافقين إلا وهي فيمن ينتحل التشيع“۔ (رجال الکشی، ص ۲۵۴)

حضرت حسن ؑ نے شیعوں کے بارے میں فرمایا: ”يا أهل العراق إنه سخي بنفسي عنكم ثلاث: قتلکم أبي، وطعنکم إياي، وانتهاکم متاعي“۔ (رجال الکشی، ص ۱۴۲)

”وسل أحدہم معولہ وطعن به الإمام الحسن“۔ (رجال الکشی، ص ۱۳۱)

فبویع الحسن ابنہ وعوہد، ثم غدر به وأسلم، ووثب علیہ أهل العراق حتی طعن

بخنجر في جنبه“۔ (أعيان الشيعة ۱/۲۶)

قاتلان حضرت حسینؑ شیعہ تھے:

گزشتہ صفحات میں ”مختصر واقعہ کربلا“ کے تحت شیعہ کتب کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ حضرت حسینؑ کو شہید کرنے والے شیعہ تھے۔ کچھ عرصہ پہلے مولانا عبدالشکور خفنی مرزا پوری نے کتاب لکھی، جس کا پرانا نام ہے: ”قاتلان حسین کی نشاندہی“، اور نیا نام ہے: ”حضرت حسین کی شہادت کیسے ہوئی؟“۔ انھوں نے شیعوں کی کتابوں سے نقل کیا ہے کہ یہ کام شیعوں نے کیا تھا؛ اس لیے کہ وہ اتحاد بین المسلمین کے خلاف تھے۔

حضرت مولانا قاضی مظہر حسین صاحب کے والد ماجد مولانا کرم الدین صاحب نے اپنی کتاب ”آفتاب ہدایت ردّ رُفُض و بدعت“ کے صفحہ ۲۴ پر لکھا ہے: ”قاتلان امام حسینؑ شیعہ تھے۔ سید الشہداء حضرت امام حسینؑ سے جو سلوک شیعہ نے کیا کتب شیعہ اس پر شاہد ہیں۔ کوفہ سے ہزاروں کی تعداد میں مراسلات بھیج کر امام علیہ السلام کو منگوا یا۔ پہلے امام مسلم کو مع خور و سال بچوں کے شہید کیا، پھر امام حسین کو انہی شیعہ حضرات نے بیدردی سے قتل کیا؛ چنانچہ جلاء العیون اردو جلد ۹ صفحہ ۲۷۹ میں تصریح ہے: ”پس بیس ہزار مرد عراقی نے امام حسینؑ سے بیعت کی اور جنھوں نے بیعت کی تھی خود انھوں نے شمشیر امام حسین پر کھینچی اور ہنوز بیعت ہائے امام حسین ان کی گردنوں میں تھیں کہ امام حسین کو شہید کیا۔ اس مسئلے کی تفصیل آگے آئے گی۔“

پھر آگے یہ عنوان لگایا کہ ”قاتلان امیر (علی المرتضیٰ) شیعہ ہی تھے“۔ اس کے بعد ایک نظم لکھی جس کے چند اشعار پیش خدمت ہیں:

ان کوفیوں نے کیسے دغا دی امیرؑ کو * بن کر مرید قتل کیا اپنے پیر کو
پھر کر دیا شہید جناب حسین کو * ابن علی، رسول کے اس نور عین کو
بلوایا کس نے آپ کو لکھ کر مراسلات * پھر کس نے ان سے روک لیا دجلہ و فرات
بھوکے پیاسے مار دیے اہل بیت سب * بن کر مرید، پیر پہ ڈھایا تھا یہ غضب

(آفتاب ہدایت ردّ رُفُض و بدعت، ص ۲۲۵)

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یزیدی فوج نے حضرت حسینؑ کو شہید کیا؛ جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی، حسن، حسین اور فاطمہ رضی اللہ عنہم کو دیکھ کر فرمایا تھا: جو تم سے جنگ کرے ان سے میری جنگ ہے اور جو تم سے صلح کرے ان سے میری صلح ہے۔ عن أبي هريرة قال: نظر النبي صلى الله عليه وسلم إلى علي والحسن والحسين وفاطمة فقال: ”أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم“۔ (مسند

جواب: یزیدی فوج نے حضرت حسین ؑ کو شہید نہیں کیا؛ بلکہ خود شیعوں کا اقرار ہے کہ حضرت حسین ؑ کو شہید کرنے والے وہی کوئی شیعہ ہیں جنہوں نے بے شمار خطوط لکھ کر آپ کو کوفہ بلایا اور پھر خود ہی ان کے قتل کے درپے ہو گئے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ حضرت حسین ؑ اور دیگر اہل بیت جب صاف صاف اس بات کی گواہی دے رہے ہیں کہ ہمارے قاتل شیعہ ہیں اور شیعہ صاف لفظوں میں اس کا اقرار بھی کر رہے ہیں تو کوئی تیسرا شخص اس مسلمہ حقیقت کو کیونکر جھٹلا سکتا ہے؟!

نیز یہ حدیث صحیح نہیں۔ ملاحظہ ہو: العلل المتناہیۃ لابن الجوزی، ص ۲۶۸۔ شیخ شعیب ارناؤٹ اس حدیث کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ”إسناده ضعيف جدًا، فيه تلید بن سلیمان اتفقوا علی ضعفه، واتهم بالكذب“۔

اس روایت کی ایک اور بھی سند ہے: عن أسباط بن نصر، عن السدي، عن صبيح مولى أم سلمة، عن زيد بن أرقم، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة والحسن والحسين: ”أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۳۸۷۰۔ صحیح ابن حبان، رقم: ۶۹۷۷) لیکن یہ سند بھی ضعیف ہے، اسباط بن نصر کے بارے میں ابن حجر لکھتے ہیں: ”صدوق كثير الخطأ يغرب“۔ (تقریب التہذیب) اور اسماعیل بن عبد الرحمن السدی کے بارے میں لکھتے ہیں: ”صدوق يهم ورمي بالتشيع“۔ (تقریب التہذیب) اور صبیح مولیٰ ام سلمہ مجہول الحال ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: ”لیس بمعروف“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۳۸۷۰)۔

کیا حضرت حسین ؑ کا سر یزید کے پاس لایا گیا؟

بعض تاریخی روایات میں آتا ہے کہ یزید کے پاس حضرت حسین ؑ کا سر مبارک لایا گیا اور یزید نے اس کے ساتھ بے ادبی کی۔

اس روایت کی کوئی اصل نہیں؛ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والصحيح أنه لم يبعث برأس الحسين إلى الشام“۔ (البداية والنهاية ۸/۱۶۵)

نیز حضرت زین العابدین، حسن بن حسن اور عمرو بن حسن جو کربلا میں موجود تھے ان سے کوئی ایسی روایت نہیں ملتی۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ فرماتے ہیں: ”ولكن بعض الناس روى بإسناد منقطع ”أن هذا النكت كان بحضرة يزيد بن معاوية“۔ وهذا باطل؛ فإن أبا برزة وأنس بن مالك كانا بالعراق لم يكونا بالشام، ويزيد بن معاوية كان بالشام لم يكن بالعراق حين مقتل الحسين، فمن نقل أنه نكت

بالقضب بحضرة هذين قدامه فهو كاذب قطعاً كذباً معلوماً بالنقل المتواتر (رأس الحسين ۱۹۹/۱ . ومجموع الفتاوى ۴۷۰/۲۷)

اگر یزید قاتل حسین نہیں تو اس نے قاتلین کو سزا کیوں نہیں دی؟

اشکال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ پھر قاتلین کو سزا کیوں نہیں دی گئی؟ اگر یزید قاتل نہ تھا تو اس کو قاتلوں کو سزا دینا چاہیے تھا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ یہ فتنے کا موقع تھا اور فتنے کے موقع پر قاتلین کی تعیین کر کے سزا دینا مشکل ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ کے لیے قاتلین عثمانؓ کو سزا دینا مشکل تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت حسینؓ کو بلانے والے قافلہ حسینی کے ساتھ تھے، جب ان کو حضرت حسینؓ کا یہ ارادہ معلوم ہوا کہ وہ یزید کی بیعت کے لیے تیار ہیں تو انھوں نے خانوادہ نبوت پر حملہ کر کے ان کو شہید کیا، تو ابن سعد کے لشکر کا دستہ جو کچھ فاصلے پر موجود تھا انھوں نے ان ساٹھ کو فیوں کو قتل کیا۔ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں ان کو فیوں کے قتل کا ذکر کیا ہے۔ (البدایہ والنہایہ ۱۹۱/۸ ط: دار الفکر)

اور خود شیعوں کی کتابوں میں موجود ہے کہ جب عبید اللہ بن زیاد کے پاس حضرت حسین کے قتل کا اقرار کرنے والا پہنچا تو انھوں نے اقراری قاتل کو قتل کرایا۔ (خلاصۃ المصاب، ص ۲۸۰ و ۲۷۷)

اور انساب الأشراف میں مذکور ہے کہ عبداللہ بن جعفر کے دو بیٹوں نے بنی طی قبیلے کے ایک آدمی کے پاس پناہ لی، اس ظالم نے ان دونوں کو قتل کیا۔ جب عبید اللہ بن زیاد کو معلوم ہوا تو انھوں نے قاتل کے قتل اور اس کے گھر کو منہدم کرنے کا حکم صادر کیا۔ ”ولجأ ابنان لعبد اللہ بن جعفر إلى رجل من طي فضرَب أعناقهما وأتى ابن زياد براء وسهما، فهم ابن زياد بضرَب عنقه، وأمر بداره فهدمت“. (انساب

الأشراف للبلاذري ۲۲۶/۳ . وتاريخ الطبري ۳۹۳/۵ . ورجال إسناده الطبري ثقات)

واقعہ حرہ:

جب حضرت معاویہؓ نے یزید کو خلافت کے لیے تیار اور مضبوط کرنے کا ارادہ کیا تو ان سے کہا کہ آپ اہل مدینہ کی فکر کریں کہ وہاں کچھ لوگ تمہاری بیعت سے انکار کریں گے اور اگر وہ قتال پر آمادہ ہوں تو ان کی سرکوبی کے لیے مسلم بن عقبہ کو بھیجنا۔

عبداللہ بن حنظلہ مدینہ میں بڑا آدمی تھا اپنے آٹھ بیٹوں کے ساتھ یزید کے پاس آیا، یزید نے ان کی واپسی کے موقع پر اسے ایک لاکھ درہم دئے اور بیٹوں میں سے ہر ایک کو دس دس ہزار درہم دئے۔ مدینہ منورہ

جا کر اس نے یزید کی مخالفت شروع کر دی اور لوگوں میں یہ بات پھیلائی کہ یزید شراب پیتا ہے اور نماز نہیں پڑھتا؛ جبکہ محمد بن حنفیہ کہتے ہیں: ”رَأَيْتُهُ مُوَاطِّئًا عَلَى الصَّلَاةِ، مُتَحَرِّيًا لِلْخَيْرِ، يَسْأَلُ عَنِ الْفَقْهِ، مُلَازِمًا لِلسُّنَّةِ“۔ (مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر ۲۸/۲۸۔ البداية والنهاية ۲۳۳/۸۔ تاریخ الإسلام للذهبی ۵/۴۷۴۔ اس روایت کی سند آگے عنوان ”یزید عادل تھا یا فاسق؟“ کے تحت آ رہی ہے۔)

یزید نماز کے پابند ہیں، خیر کے کاموں کو تلاش کرتے رہتے ہیں، احکام شرعیہ کے بارے میں پوچھتے رہتے ہیں، سنت نبویہ کے بالکل پابند ہیں۔

محمد بن الحنفیہ، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمرو بن العاص، براہ بن عازب اور سہل بن سعد اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم اپنی بیعت پر قائم رہے۔ عبد اللہ بن حنظلہ وغیرہ نے بیعت توڑ دی اور بنو امیہ کو مدینہ سے نکالنے لگے۔ جب یزید کو پتہ چلا تو مسلم بن عقبہ کو لشکر کے ساتھ بھیجا۔ مسلم بن عقبہ کے لشکر نے مدینہ پہنچ کر کیا کیا؟ اس کے بارے میں دور روایات ہیں:

(۱) جویریہ بن اسماء نے مشائخ مدینہ سے نقل کیا ہے کہ جب معاویہؓ کی وفات کا وقت قریب ہوا تو انھوں نے یزید کو بلایا کہ ایک دن اہل مدینہ آپ کی مخالفت کریں گے، اگر ایسا ہوا تو ان کے مقابلے کے لیے مسلم بن عقبہ کو بھیج دیں کہ ان کی خیر خواہی کو میں جانتا ہوں، پھر حضرت معاویہؓ کی وفات کے بعد مدینہ سے ایک وفد آیا جس میں عبد اللہ بن حنظلہ اور ان کے آٹھ بیٹے تھے، وہ ایک شریف اور عبادت گزار آدمی تھے۔ یزید نے ان کو ایک لاکھ درہم اور ان کے ہر ایک بیٹے کو دس دس ہزار درہم اور کپڑے اور سواریاں دیں۔ جب وہ مدینہ آئے تو لوگوں نے حالات دریافت کئے، عبد اللہ نے کہا: میں ایسے شخص کے یہاں سے آیا ہوں کہ اگر میرے ساتھ صرف میرے بیٹے ہوں تو ان کو لے کر میں اس کے خلاف لڑوں گا۔ لوگوں نے کہا: ہم نے سنا ہے کہ انھوں نے آپ کو مال دیا۔ عبد اللہ نے کہا: میں نے مال اس لیے قبول کیا کہ یزید کے مقابلے میں اس سے قوت حاصل کروں، پھر عبد اللہ نے لوگوں کو ترغیب دی اور لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ یزید کو معلوم ہوا تو مسلم بن عقبہ کو ان کی طرف بھیجا۔ حکام مدینہ نے راستے کے ہر پانی اور تالاب میں گندھک اور تیل ڈال دیا؛ لیکن اللہ تعالیٰ نے بارش برسائی اور لشکر کو مدینہ تک ڈول سے پانی نکالنے کی ضرورت نہیں پڑی، بعد ازاں اہل مدینہ انبوه کثیر کے ساتھ مقابلے کے لیے نکلے، اہل شام نے ان کو دیکھا تو ڈر گئے اور مسلم بھی خوف زدہ ہوئے، درین اثنا اہل مدینہ قتال میں مشغول تھے کہ مدینہ کے وسط میں انھوں نے نعرہ تکبیر سنا، بنو حارثہ نے اہل شام کے لشکر کو مدینہ میں داخل کیا تو اہل مدینہ قتل کم ہوئے اور خندق میں کودنے سے زیادہ مر گئے اور شکست کھا گئے۔ عبد اللہ بن حنظلہ اپنے ایک بیٹے پر تکیہ لگائے ہوئے سو رہے تھے اور خراٹے لے رہے تھے۔ بیٹے نے ان کو جگایا، انھوں نے اپنے بڑے بیٹے کو

آگے بڑھنے کا حکم دیا یہاں تک کہ بیٹا قتل ہوا، پھر مسلم بن عقبہ نے لوگوں کو یزید کی بیعت کی طرف بلایا۔

حدثني أحمد بن زهير قال: حدثنا أبي قال: حدثنا وهب بن جرير، قال: حدثنا جويرية بن أسماء، قال: سمعت أسياء أهل المدينة يحدثون أن معاوية لما حضرته الوفاة دعا يزيد فقال له: إن لك من أهل المدينة يوماً، فإن فعلوا فارمهم بمسلم بن عقبه، فإنه رجل قد عرفت نصيحته، فلما هلك معاوية وفد إليه وفد من أهل المدينة وكان ممن وفد عليه عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر، وكان شريفاً فاضلاً سيّداً عابداً، معه ثمانية بنين له، فأعطاه مئة ألف درهم، وأعطى بنيه لكل واحد منهم عشرة آلاف سوى كسوتهم وحملاتهم، فلما قدم المدينة عبد الله بن حنظلة أتاه الناس فقالوا: ما وراءك؟ قال: جئكم من عند رجل والله لو لم أجد إلا بني هؤلاء لجاهدته بهم، قالوا: قد بلغنا أنه أجداك وأعطاك وأكرمك، قال: قد فعل، وما قبلت منه إلا لأتقوى به، وحضض الناس فبايعوه، فبلغ ذلك يزيد، فبعث مسلم بن عقبه إليهم، وقد بعث أهل المدينة إلى كل ماء بينهم وبين الشام، فصبوا فيه زقا من قطران وعود، فأرسل الله السماء عليهم، فلم يستقوا بدلو حتى وردوا المدينة، فخرج إليهم أهل المدينة بجموع كثيرة، وهينة لم ير مثلها، فلما رآهم أهل الشام هابوه وكرهوا قتالهم، ومسلم شديد الوجد، فبينما الناس في قتالهم إذ سمعوا التكبير من خلفهم في جوف المدينة وأقحم عليهم بنو حارثة أهل الشام، وهم على الجُدِّ، فانهزم الناس، فكان من أصيب في الخندق أكثر ممن قتل من الناس، فدخلوا المدينة، وحزم الناس، وعبد الله بن حنظلة مستند إلى أحد بنيه يغط نوماً، فنَبَّه ابنه، فلما فتح عينيه فرأى ما صنع الناس أمر أكبر بنيه، فتقدم حتى قتل، فدخل مسلم بن عقبه المدينة، فدعا الناس للبيعة على أنهم حول ليزيد بن معاوية، يحكم في دمائهم وأموالهم وأهلهم ما شاء. (تاريخ الطبري ۴۹۵/۵. تاريخ خليفة بن خياط، ص ۱۸۲. تاريخ دمشق ۱۰۵/۵۸).

یہ روایت صحیح ہے، اس کے تمام راوی ثقہ ہیں:

۱- احمد بن زهير کو ابن ابی حاتم نے صدوق، دارقطنی نے ثقہ مأمون لکھا ہے اور خطیب فرماتے ہیں: ”کان ثقةً عالمًا متقناً حافظاً بصيراً بأيام الناس“. (الجرح والتعديل ۵۲/۲. لسان الميزان ۱۷۴/۱. سير اعلام النبلاء ۴۹۲/۱۱)

۲- زهير بن حرب کو حافظ ابن حجر نے ”ثقة ثبت“ کہا ہے اور امام مسلم نے ان سے ایک ہزار سے زائد

احادیث روایت کی ہیں۔ (تقریب التہذیب)

۳- وہب بن جریر کو حافظ ابن حجر، علامہ ذہبی اور احمد بن عبد اللہ العجلی وغیرہ نے ثقہ لکھا ہے۔ (تقریب التہذیب)

التہذیب. الکاشف ۲/۲۵۶. تہذیب الکمال ۳۱/۱۷۶)

۴- جویریہ بن اسماء صحیحین کے راوی ہیں اور امام احمد، دارقطنی، ابن حبان اور ذہبی وغیرہ نے ان کی توثیق

کی ہے۔ (تحریر تقریب التہذیب ۱/۲۲۶)

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ روایت سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔ اور اگر اشیاخ مدینہ میں کچھ جہالت بھی ہو تو پھر بھی یہ روایت ابو مخنف، واقدی اور کلبی کی ان روایات سے بہتر ہے جن میں تین دن مدینے کے لوٹنے کا ذکر ہے اور مسجد نبوی میں اذان و نماز کی بندش اور قبر اطہر سے سعید بن مسیب کے اذان سننے کا تذکرہ ہے، اور جن میں بے شمار خواتین کی عصمت دری کا ذکر ہے؛ بلکہ حجرہ مطہرہ میں ایک ہزار بار کرہ لڑکیوں سے زنا کرنے اور خون صاف کرنے کے لیے قرآن کریم کے اوراق کے استعمال کرنے کا ذکر ہے۔ نعوذ باللہ منہ۔

اگر یہ سب ناگفتہ بہ کام ہوتے تو ابن عمر رضی اللہ عنہما اس کے بعد شامی حکومت کی حمایت سے کیوں دست بردار نہیں ہوئے؟! ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کیوں یزیدی حکومت سے براہِ ظاہر نہیں کی؟! محمد بن حنفیہ کیوں تادم آخر یزیدی حکومت کی حمایت پر کمر بستہ رہے؟! زینب بنت ام سلمہ کے دو بیٹے واقعہ حرہ میں شہید ہوئے، ایک بیٹا آگے بڑھ کر شہید ہوا اور دوسرا اتفاقاً شہید ہوا، اول الذکر پر انھوں نے افسوس کا اظہار کیا اور آخر الذکر کے بارے میں جنت کی امید ظاہر کی۔ کمافی تاریخ الاسلام للذہبی ۵/۲۵۔

اور سنن ابی داؤد میں ہے کہ ابن صیاد جو دجالوں میں سے ایک دجال تھا یوم حرہ میں گم ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ شامی لشکر کے حملے میں قتل ہوا ہوگا اور کسی جگہ اس کا جسد پھینکا گیا ہوگا۔ سنن ابی داؤد میں ہے: ”عن جابر قال: فقدنا ابن صیاد يوم الحرّة“۔ (سنن أبی داؤد، باب فی خبر ابن الصائد، رقم: ۴۳۲۲) شعیب ارناؤوط لکھتے ہیں: اسنادہ صحیح (۶/۳۸۹)۔ ابن صیاد ہوا میں تو نہیں اڑا، شامی لشکر نے اس کو جہنم رسید کیا۔

مذکورہ روایت سے معلوم ہوا کہ ہزاروں کے قتل کی بات درست نہیں، کچھ لوگ قتل ہوئے اور کچھ خندق میں کودنے سے مر گئے۔

خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں اس واقعے میں ۳۰۶ مقتولین کی فہرست دی ہے؛ لیکن اس کی سند بیان نہیں فرمائی۔

(۲) ابو مخنف، واقدی اور کلبی کی روایت ہے کہ دس ہزار آدمیوں کو قتل کیا گیا اور ایک ہزار عورتوں کو حاملہ

بنا دیا گیا۔ (البدایة والنهاية ۸/۲۲۱. عمدة القاري ۱۷/۲۲۱، باب غزوة الحديبية)

الدولة الأموية (۵۳۲/۱-۵۳۵) محمد صلابی میں لکھا ہے کہ اس واقعہ میں عورتوں کی بے عزتی اور ان کے ساتھ زنا کی روایت کو سب سے پہلے ابن جوزی نے اپنی کتاب ”المنتظم“ (۱۵/۶) اور ”البرد علی المتعصب العنید المانع من ذم یزید“ (ص ۶۷) میں نقل کیا اور ان سے سمہودی نے ”وفاء الوفاء“ (۱۳۲/۱) میں نقل کیا؛ لیکن اس کی اسانید قابل اعتبار نہیں۔ تفصیل وہاں دیکھ لیں۔

یہ بات اس لیے بھی صحیح نہیں کہ مدینہ منورہ کی کل آبادی شاید اس وقت دس ہزار نہ ہوگی۔ اور اگر اتنی بڑی تعداد میں زنا سے عورتوں کا حمل قرار پایا، تو پھر مدینہ کے اشراف کے نسب کا کیا ہوگا؟!

محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ کی موضوع روایات کی علامات کے بیان میں لکھتے ہیں: ”سابعاً: الأعداد المذكورة في الروايات المكذوبة مبالغ فيها جداً، فلو كان عدد الجيش ألف في الأصل لوجدت الألف صار عشرين ألف وهكذا، وكذلك تبالع الروايات المكذوبة في إحصاء عدد القتلى، وعلى سبيل المثال لا الحصر فإن الروايات التي لاتصح عن واقعة الحرة تذكر أن أعداد القتلى كان بالآلاف، بينما لم يتجاوز عددهم الخمس مئة، أضف إلى ذلك فإن في متونها قصوراً وفجوات وهفوات ونكارات، فكيف بالآلاف القتلى في المدينة التي عرفت بجوؤها الحار ولم تكن يومها ثلاثيات حفظ الموتى موجودة. أقول فكيف لم تتعفن هذه الجثث علماً بأن هذه الروايات تذكر أن المدينة استبيحت ثلاثة أيام، وأن أهلها الباقون قد فروا إلى خارج المدينة، وهذا يعني أن آلاف الجثث قد تركت في الطرقات والأزقة، ولو كان ذلك صحيحاً لتفسخت الجثث وتفسخت الأمراض وهلك البلاد والعباد، وكل ذلك لم يحصل، وذلك دليل آخر على كذب تلك المبالغات.“ (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۵۸-۵۹)

صحیح روایات کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ شامی فوج کے لیے یزید کا حکم صرف یہی تھا کہ اصل سرپشندوں کے خلاف کاروائی کی جائے اور جو لوگ ان کے بہکاوے میں آگئے ہیں ان پر قابو پانے کے بعد انہیں معاف کر دیا جائے اور جن لوگوں نے مخالفت میں حصہ نہیں لیا ہے ان سے تعرض نہ کیا جائے۔ علامہ ذہبی نے صحیح سند کے ساتھ علی بن حسین زین العابدین رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے، آپ فرماتے ہیں کہ حسین ؑ کی شہادت کے بعد جب ہمیں یزید بن معاویہ کے پاس لایا گیا تو ہمیں دیکھ کر ان کی آنکھیں اشکبار ہو گئیں، پھر انھوں نے ہمیں وہ سب کچھ دیا جو ہم نے چاہا، اور مجھ سے فرمایا: ”إنه سيكون في قومك أمور، فلا تدخل معهم في شيء، فلما كان من أهل المدينة ما كان، كتب مع مسلم بن عقبة كتاباً فيه أمانی، فلما فرغ مسلم

من الحرية بعث إليّ، فجئتُه، وقد كتبت وصيتي، فرمى إلي بالكتاب، فإذا فيه: استوص بعلي بن الحسين خيراً، وإن دخل معهم في أمرهم فأمنه واعف عنه، إن لم يكن معهم فقد أصحاب وأحسن“. (سير أعلام النبلاء ۳/ ۳۲۰. وتاريخ الإسلام للذهبي ۵/ ۲۰، ورجال هذا الإسناد بين الثقة والصدوق)

طبرانی کی ایک روایت میں ”أسرف في القتل“ ہے کہ مسلم بن عقبہ نے بہت لوگوں کو قتل کیا۔ (المعجم

الكبير للطبراني ۱۴/ ۱۸۲/ ۱۴۸۱۳)

لیکن یہ روایت چند وجوہ سے صحیح نہیں:

۱- اس کے ایک راوی عبدالرحمن بن عبد الملك الذماری کو ابو زرعم نے منکر الحدیث اور ابو حاتم نے ”لیس بالقوی“ کہا ہے۔ (الجرح والتعديل ۵/ ۳۵۶) اور امام احمد فرماتے ہیں: ”كان يصحف ولا يحسن يقرأ كتابه“. (تهذيب التهذيب ۶/ ۴۰۰) اور امام ذہبی لکھتے ہیں: ”كذب الفلاس“۔ (المغنی فی الضعفاء)؛ لیکن ابو الفضل عراقی ”ذیل میزان الاعتدال“ (ص ۱۵۱) میں لکھتے ہیں کہ فلاس نے جس عبدالرحمن کی تکذیب کی ہے وہ ذماری نہیں، شامی ہے۔

۲- اس کی سند میں هشام بن عروہ سے روایت کرنے والے قاسم بن معن عراقی ہیں۔ اور هشام عراق جانے کے بعد جب اپنے والد کی سند سے روایت کرتے ہیں تو اس میں منقطع روایات بھی ہوتی ہیں۔ یعقوب بن شیبہ فرماتے ہیں: ”لم ينكر عليه شيء إلا بعد ما صار إلى العراق، فإنه انبسط في الرواية عن أبيه، فأنكر عليه أهل بلده، والذي يرى أنه هشاماً يُسهّل لأهل العراق أنه كان لا يحدث عن أبيه إلا بما سمعه، فكان تسهله أنه أرسل عن أبيه مما كان يسمعه من غير أبيه عن أبيه“. شیخ شعيب ارنؤوط اور بشار عواد لکھتے ہیں: ”وذكر مثل ذلك ابن خراش عن مالك“. (تحرير تقريب التهذيب ۴/ ۴۱)

۳- اس کتاب کے محقق ”أسرف في القتل“ کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ”كذا ورد في هذه الرواية الضعيفة، وأسوأ منها: ما ذكرته المصادر التاريخية في قصة إرسال مسلم بن عقبة إلى المدينة، ومحاربته لأهلها الذين خلعوا بيعة يزيد: أن مسلم بن عقبة أباح المدينة لجنوده ثلاثة أيام؛ يقتلون، وينهبون، ويفجرون بالنساء، وهذا خبر كذب ليس له سند يثبت به، وإنما يرويه الأخباريون التالفون الهلكي؛ أمثال أبي مخنف لوط بن يحيى، وحاشا أهل ذلك العصر الذي هو خير القرون أن يقع بينهم مثل هذا الحدث العظيم وينتهي هكذا! ولو حصل مثل هذا الحدث لو جدنا الأسانيد تصحيح به، ولا يبقى نقله محصوراً في أبي مخنف خسفه الله في

قعر جهنم“. (تعلیق المعجم الكبير للطبراني ۱۴/ ۱۸۲)

الغرض واقعہ حرہ کے مقتولین کی تعداد کے بارے میں ایک روایت بھی سنداً صحیح نہیں، اور جن روایات میں تعداد دس ہزار بتلائی گئی ہے وہ ابو خنف اور واقدی جیسے کذاب راویوں کی من گھڑت اور موضوع روایات ہیں۔ بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ واقعہ حرہ کے موقع پر یزیدی فوج کے ظلم کی وجہ سے مسجد نبوی میں تین دن تک نہ تو اذان ہوئی اور نہ اقامت ہوئی؛ چنانچہ سعید بن عبدالعزیز کا بیان ہے: ”لما كان أيام الحرة لم يؤذن في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثاً، ولم يقيم، ولم يبرح سعيد بن المسيب من المسجد، وكان لا يعرف وقت الصلاة إلا بهمهمة يسمعونها من قبر النبي صلى الله عليه وسلم“۔ (سنن الدارمي، رقم: ۹۴)

جواب: اس روایت کی سند منقطع ہے۔ حسین سلیم اسد اس روایت کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ”رجاله ثقات، ولكن سعيد بن عبد العزيز أصغر من أن يدرك هذه الحادثة، أو يسمع من سعيد بن المسيب“۔ یہ روایت طبقات ابن سعد (۵/۱۳۲، ط: دار صادر) میں سند متصل کے ساتھ موجود ہے؛ لیکن ابن سعد کے شیخ محمد بن عمر الواقدی متهم بالكذب والوضع ہیں۔

آیت کریمہ ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا﴾ کی تاویل واقعہ حرہ سے: یعقوب بن سفیان بسوی نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ عبداللہ بن عباس ؓ نے ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَا تَوْهَا﴾ کی تفسیر واقعہ حرہ سے کی ہے۔ اور ﴿لَا تَوْهَا﴾ سے بنو حارثہ کا اہل شام کو مدینہ میں داخل کرنا مراد لیا ہے، اور داخل ہونے والوں پر فتنہ پروازی کا الزام لگایا ہے۔

”وقد قال يعقوب بن سفیان: قال وهب بن جرير قال: جویریة حدثني ثور بن يزيد عن عكرمة عن ابن عباس قال: جاء تأويل هذه الآية على رأس ستين سنة: ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَا تَوْهَا﴾ قال: لَا تَوْهَا يعني إدخال بني حارثة أهل الشام على أهل المدينة. (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ۳/۴۲۶. ودلائل النبوة للبيهقي ۶/۴۷۳-۴۷۴)

اس روایت کی سند کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱۳/۸۱) میں اس کی تصحیح کی ہے؛ جبکہ اس روایت کے ایک راوی ثور بن یزید کی محدثین نے توثیق کے ساتھ ان کا قدریہ ہونا بھی لکھا ہے: ”قال ابن سعد: ”كان ثقة في الحديث، ويقال إنه كان قدريا، وكان جده قتل يوم صفين مع معاوية فكان ثور إذا ذكر علياً قال: لا أحب رجلاً قتل جدي“۔ وقال عثمان الدارمي عن دحيم: ”ثور بن يزيد ثقة، وما رأيت أحداً يشك أنه قدري“۔ وقال أحمد بن صالح: ”ثور بن يزيد ثقة إلا أنه كان يرى القدر“۔ وقال أبو مسهر وغيره: ”كان الأوزاعي يتكلم فيه ويهجو“۔ وقال

عبد اللہ بن أحمد عن أبيه: ”ثور بن يزيد الكلاعي كان يرى القدر، كان أهل حمص نفوه لأجل ذلك“. وقال أبو مسهر عن عبد اللہ بن سالم: ”أدرکت أهل حمص وقد أخرجوا ثور بن يزيد وأحرقوا داره لكلامه في القدر“. وقال ابن معين: ”ثور بن يزيد قدری“. (راجع: تهذيب التهذيب ۳۳/۲)

حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں ان کے علاوہ اور بھی متعدد محدثین سے ثور بن یزید کا قدری ہونا نقل کیا ہے۔ اور قدریت اعتزال کی ایک شاخ ہے اور اعتزال شیعیت کی ایک شاخ معلوم ہوتی ہے۔ اس روایت کے دوسرے راوی عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام ہے۔ قال علي بن المديني: كان عكرمة يرى رأي نجدة الحروري. (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ۷/۲). دوسری جگہ لکھا ہے: ”وكان عكرمة يرى رأي الإباضية“. (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ۱۲/۲) ذہبی نے لکھا ہے: ”عكرمة مولى ابن عباس من أوعية العلم تكلموا فيه لرأيه لا لحفظه، اتهم برأي الخوارج، وثقه غير واحد“. (المغنى في الضعفاء للذهبي ۴۳۸/۲)

تہذیب الکمال میں ہے: ”عن عطاء: كان عكرمة إباضياً“. امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: ”كان يرى رأي الإباضية“. یحییٰ بن معین کہتے ہیں: ”إنما لم يذكر مالك بن أنس عكرمة؛ لأن عكرمة كان ينتحل رأي الصفرية“. صفریہ خوارج کا فرقہ ہے۔ (تہذیب الکمال ۲۷۸/۲۰) اور خوارج بنو امیہ کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔

عکرمہ کے بارے میں تفصیلی کلام شعر نمبر ۳۸ میں گزر چکا ہے۔

نیز حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب یہ تفسیر سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ ما قبل آیات میں شوال ۵ ہجری میں پیش آنے والے غزوہ خندق اور اس میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہونے والے منافقین کا ذکر ہے کہ وہ کفار و یہود کی بڑی تعداد کو دیکھ کر گھبرائے ہوئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے واپس جانے کی اجازت مانگ رہے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ منافقین تھوڑے سے خوف و گھبراہٹ کے ساتھ ایمان پر جزم نہیں سکتے اور اگر دشمن چہار جانب سے مدینے میں داخل ہو جائیں اور ان سے کفر کا مطالبہ کریں تو یہ فوراً کفر کا اقرار کر لیں گے۔

آیات کریمہ ملاحظہ فرمائیں: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَ تَكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا... وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا. وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مَقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا

وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا. وَلَوْ دَخَلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا. وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُوَلُّونَ الْأَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا. (الأحزاب: ۹-۱۵)

یہی وجہ ہے کہ حضرت حسن، قتادہ، مجاہد اور عبد الرحمن بن زید وغیرہ سے ﴿دَخِلَتْ عَلَيْهِمْ﴾ میں ”ہم“ ضمیر کا مرجع غزوہ خندق میں مسلمانوں سے ساتھ شریک ہونے والے منافقین ہیں، اور ﴿ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ﴾ میں فتنہ سے مراد کفر ہے۔ (الدر المنثور ۶/۵۸۰)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”يخبر تعالى عن هؤلاء الذين يقولون ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ أنهم لو دخل عليهم الأعداء من كل جانب من جوانب المدينة وقطر من أقطارها، ﴿ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ﴾ وهي الدخول في الكفر لكفروا سرعاً، وهم لا يحافظون على الإيمان ولا يستمسكون به مع أدنى خوف وفزع. هكذا فسرها قتادة وعبد الله بن زيد وابن جرير. وهذا ذم لهم في غاية الذم“. (تفسير ابن كثير ۹/۳۴۹)

اور امام سیوطی نے حضرت قتادہ سے ﴿وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ﴾ کی تفسیر میں لکھا ہے: ”قال: كان ناس غابوا عن وقعة بدر ورأوا ما أعطى الله سبحانه أهل بدر من الفضيلة والكرامة قالوا: لئن أشهدنا الله قتالاً لنقاتلن فساق الله إليهم ذلك حتى كان في ناحية المدينة فصنعوا ما قص الله عليكم“۔

مذکورہ آیات اور ان کی تفاسیر سے واضح ہو گیا کہ آیت کریمہ کا مصداق غزوہ خندق میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہونے والے منافقین ہیں اور فتنہ سے مراد کفر ہے۔ اور واقعہ حرہ کے موقع پر اہل شام کو مدینہ میں داخل کرنے والے بنو حارثہ کے کفر کا کوئی بھی قائل نہیں، نہ حضرت عبد اللہ بن عباس ؓ اور نہ ہی دوسرے حضرات۔ اور اگر حضرت ابن عباس ؓ کے نزدیک یزید کا لشکر فتنہ پرور تھا تو ابن عباس ؓ کو اپنے موقف سے رجوع کرنا چاہئے تھا؛ لیکن وہ یزید کی بیعت پر قائم رہے؛ بلکہ جب ابن عباس ؓ سے کہا گیا کہ لوگ مدینہ میں عبد اللہ بن مطیع اور عبد اللہ بن حنظلہ سے بیعت کر رہے ہیں تو ابن عباس ؓ نے اس بیعت کو ہلاکت کی علامت قرار دیا: ”فقيل له: استعملوا عبد الله بن مطيع على قريش، وعبد الله بن حنظلة على الأنصار،

فقال (ابن عباس): أميران؟ هلك القوم“. (تاريخ خليفة بن خياط، ص ۲۳۷)

اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ بنو حارثہ نے اطراف سے اہل شام کے لشکر کو مدینہ میں داخل کیا؛ لیکن پھر بھی مفسدین فساد اور فتنہ سے باز نہیں آئے؛ یہاں تک کہ شکست کھا گئے۔ تو یہ بھی آیت کا مصداق بن سکتا ہے۔

اہل مدینہ کو برباد کرنے والے کے لیے وعید:

اشکال: یزید پر واقعہ حرہ میں اہل مدینہ کے ہزاروں افراد کے قتل کا الزام لگایا گیا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو اہل مدینہ کے خلاف سازش کرے گا وہ اس طرح پگھل جائے گا جیسے پانی میں نمک پگھلتا ہے۔ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ فرماتے ہیں: سمعتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: "لا يكيد أهل المدينة أحدًا إلّا أنما ع كما ينما ع الملح في الماء". (صحيح البخاري، باب إثم من كاد أهل المدينة، رقم: ۱۸۷۷) یزید نے مدینہ والوں پر حملہ کیا تھا اور یہ حدیث اس کے لیے وعید ہے۔

جواب: چونکہ یزید اپنی خلافت کو تام اور مکمل سمجھتا تھا اور عبد اللہ بن مطیع اور عبد اللہ بن حنظلہ کو واجب الاطاعت سمجھتا تھا، اور ان دونوں نے سبائی سازش سے متاثر ہو کر یزید کی بیعت کو توڑا، یزید کے عامل اور بنو امیہ کو نکالا اور ان دونوں کے لشکر نے بنو امیہ کا محاصرہ کیا، بنو امیہ نے مروان بن حکم کے گھر میں پناہ لی؛ اس لیے یزید نے ان کے خلاف فوج کشی کی۔ اہل مدینہ کو ڈرانے کی ذمہ داری مدینہ کے ان لوگوں پر عائد ہوگی جنہوں نے پورے مدینے میں خوف و دہشت کا ماحول برپا کیا، یزید نے تو اس دہشت گردی اور شرانگیزی کے خاتمے کے لیے کاروائی کی تھی؛ لہذا اس حدیث کا مصداق وہی لوگ ہیں جو اصل دہشت گردی اور شرانگیزی کے ذمہ دار ہیں۔

اس میں ہزاروں کی تعداد کی ہلاکت کا واقعہ افسانہ ہے۔ یزید نے اپنی فوج سے کہا تھا کہ جب تک وہ لوگ قتال کا اقدام نہ کریں آپ قتال نہ کریں۔ أغالط المؤرخین میں ہے: "وأمر یزید قائدہ مسلم بن عقبہ أن يجعل طريقه على المدينة وأن لا يحاربهم إلا أن يحاربوا، فخرج أهل المدينة لحربه، فظفر بهم". (أغالط المؤرخین لأبي اليسر ابن عابدين، ص ۹۸)

یزید کی ولعہدی سنہ ۵۶ھ میں ہے اور واقعہ حرہ سنہ ۶۳ھ میں ہوا۔ اتنی مدت اہل مدینہ کے خلاف کوئی اقدام نہیں ہوا؛ لیکن جب مفسدین کے اشارے پر بیعت توڑ دی گئی اور بنو امیہ کے خلاف اقدامات کیے گئے تو یزیدی فوج حرکت میں آگئی؛ اس لیے مدینہ میں فساد برپا کرنے کا ذمہ دار وہ ٹولہ ہے جس نے بیعت توڑنے کی تحریک شروع کی تھی۔

ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں اس واقعہ کی تفصیل تحریر فرمائی اور اس کا خلاصہ مفتی تقی عثمانی صاحب نے مکمل فتح المہم میں نقل کیا ہے۔ ہم ان کی عبارت نقل کرتے ہیں: "قال ابن کثیر رحمہ اللہ: فعصاه الناس فلم يسمعوا منه، فانصرف، وكان الأمر واللہ كما قال سواء، وولى الناس على قریش عبد اللہ بن مطیع، وعلى الأنصار عبد اللہ بن حنظلہ بن أبي عامر، ثم اجتمعوا على إخراج عامل یزید من بین أظهرهم، وعلى إجلاء بني أمية من المدينة، فاجتمعت بنو أمية في دار

مروان بن الحكم، وأحاط بهم أهل المدينة يحاصرونهم. واعتزل الناس علي بن الحسين زين العابدين، وكذلك عبد الله بن عمر أنكر على أهل المدينة في مبايعتهم لابن مطيع وابن حنظلة على الموت، وكذلك لم يخلع يزيد أحد من بني عبد المطلب، وقد سئل محمد ابن الحنفية في ذلك فامتنع أشد الامتناع، وناظرهم وجادلهم في يزيد، ورد عليهم ما اتهموا يزيد به من شرب الخمر وتركه بعض الصلوات.

وكتب بنو أمية إلي يزيد بما هم فيه من الحصر والإهانة، والجوع والعطش، فبعث يزيد إليهم جيشاً في عشرة آلاف فارس، وقيل: اثني عشر، وقيل: خمسة عشر ألفاً، ونهاه النعمان بن بشير رضي الله عنه عن ذلك، واقترح عليه أن يبعثه والياً عليهم، فيكفيهم إياهم، فلم يقبل منه يزيد ذلك، وقال لمسلم بن عقبة: ادع القوم ثلاثاً، فإن رجعوا إلى الطاعة فاقبل منهم وكف عنهم، وإلا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا ظفرت عليهم فأبح المدينة ثلاثاً.

فنزل مسلم بن عقبة شرقي المدينة في الحرة، ودعا أهلها ثلاثة أيام، فأبوا إلا القتال، فاقتتلوا قتالاً شديداً، وقد قُتل من الفريقين خلق من السادات والأعيان، حتي انهزم عبد الله بن مطيع ومن معه، فأباح مسلم بن عقبة المدينة ثلاثة أيام كما أمره يزيد، وقتل خلقاً من أشرفها وقراءها، وانتهب أموالاً كثيرة منها، ووقع شر عظيم وفساد عريض.

هذا ملخص ما في البداية والنهاية لابن كثير ۸: ۲۱۶ إلى ۲۲۰، والله سبحانه وتعالى

أعلم“. (تكملة فتح الملهم ۳/ ۳۴۹-۳۵۰)

مذکورہ عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ یزید نے مدینہ میں موجود بنو امیہ کو محاصرے سے نجات دلانے اور اپنے خلاف بغاوت کرنے والوں کو طاعت پر لانے کے لیے مسلم بن عقبہ کو بھیجا تھا؛ لیکن جب مدینہ میں بغاوت کرنے والوں نے طاعت سے انکار کیا اور قتال پر مصررہے تو مسلم بن عقبہ نے جواباً ان سے قتال کیا اور مسلم بن عقبہ کامیاب ہوئے۔

البتہ ابن کثیر کی یہ عبارت ”فأباح مسلم بن عقبة المدينة ثلاثة أيام“ تاریخ طبری سے ماخوذ ہے، جس کا راوی ابوحنیفہ کذاب ہے۔ قال الطبري: ”قال هشام عن أبي مخنف: فلما انهزم الناس مال عليهم يضربهم بسيفه... وأباح مسلم المدينة ثلاثاً يقتلون الناس يأخذون الأموال“. (تاریخ

الطبري ۵/ ۴۹۱)

تاریخ طبری کے محقق محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: ”لم نجد رواية تاريخية صحيحة تؤكد أن

یزید بن معاویہ أمر باستحلال المدينة لثلاثة أيام، أو أن جيش الشام استحل المدينة لثلاثة أيام“۔ (تعلیق صحیح تاریخ الطبری ۴/ ۸۶، ط: دار ابن کثیر)

ابن کثیر نے خود اس بات کی صراحت کی ہے کہ تاریخ کی جو روایات انھیں ابو مخنف کے علاوہ کسی اور سے نہ مل سکیں ان روایات کو انھوں نے ابن جریر پر اعتماد کرتے ہوئے اپنی کتاب ”البدایہ والنہایہ“ میں درج کر دیا ہے: ”وللشيعة الرافضة في صفة مصرع الحسين كذب كثير وأخبار باطلة، وفيما ذكرنا كفاية، وفي بعض ما أوردناه نظر، ولولا أن ابن جرير وغيره من الحفاظ والأئمة ذكروه ما سقته، وأكثره من رواية أبي مخنف لوط بن يحيى، وقد كان شيعياً، وهو ضعيف الحديث عند الأئمة“۔ (البدایة والنہایة ۸/ ۲۰۲)

اباحت مدینہ سے متعلق مذکورہ عبارت کو ابن سعد نے بھی اپنی طبقات (۳/ ۵۰) میں اور ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۳۹/ ۳۵۰) میں مجاہد سے بلا سند نقل کیا ہے۔ اور بعد کے لوگوں میں سے اکثر نے طبقات ابن سعد اور بعض نے تاریخ طبری اور بعض نے بلا کسی حوالے کے ذکر کیا ہے۔ ان تینوں کتابوں کے علاوہ کتب حدیث، کتب تاریخ و تراجم، طبقات و سیر، اسی طرح فتن کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں میں بھی اس کا ذکر نہیں ملتا۔ ابن قتیبہ دینوری کی طرف منسوب کتاب الإمامة والسياسة میں ہے: ”فأرسل (مسلم بن عقبه) إلى أهل المدينة: إن أمير المؤمنين يقرأ عليكم السلام، ويقول لكم: أنتم الأصل والعشيرة والأهل، فاتقوا الله واسمعوا وأطيعوا، فإن لكم عندي في عهد الله وميثاقه في كل سنة عطاء في الصيف وعطاء في الشتاء، ولكم عندي عهد الله وميثاقه أن أجعل سعر الحنطة عندكم كسعر الحنطة عندنا، والحنطة يومئذ سبعة آصع بدرهم، وأما العطاء الذي ذهب به عنكم عمرو بن سعيد فعلي أن أخرجه لكم، وكان عمرو بن سعيد قد أخذ أعطياتهم، فاشترى به عبداً لنفسه. فقالوا للمسلم: نخلعها كما نخلع عمائمنا، يعنون يزيد، وكما نخلع نعالنا. قال: فقاتلهم، وهزم الناس أهل المدينة“۔ (الإمامة والسياسة“ المنسوب إلى ابن قتيبة ۲/ ۱۴، ط: دار الأضواء، بيروت، والراجح أنه ممدسوس عليه. راجع: حاشية العواصم من القواصم لمحب الدين الخطيب، ص ۲۶۱-۲۶۲)

تطویل سے بچنے کے لیے ترجمہ نہیں کیا گیا۔

اشکال میں جو حدیث پیش کی گئی ہے کہ اہل مدینہ کے خلاف سازش کرنے والا پکھننے کے قابل ہے۔ یزید کے موقف کے حامی حضرات اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ اہل مدینہ میں سے جو شخص قابل تعزیر یا قابل حد جرم کا ارتکاب کرے تو اس پر ہاتھ نہ ڈالا جائے؛ بلکہ اس سے مراد وہ منافقین ہیں جو اہل

مدینہ کے خلاف سازشوں میں ہمیشہ ملوث رہتے تھے، ان کو اللہ تعالیٰ نے ایسا مٹا دیا جیسے پانی میں نمک کا نام و نشان نہیں رہتا۔ یا قرب قیامت میں لوگوں کا بھاگنا مراد ہے۔

اور اگر اہل مدینہ کو ڈرانے کی روایت کی وجہ سے ہم کہیں کہ یزید فاسق تھا اور اس نے اہل مدینہ کو ڈرایا، تو اگر الزام کوئی خارجیت زدہ کہے کہ حضرت علیؓ نے مدینہ کو چھوڑ کر کوفہ کو دار الخلافہ بنایا اور حدیث میں ہے ”لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها كما ينفي الكير خبث الحديد“۔ (صحیح مسلم، باب المدينة تنفي شرارها، رقم: ۱۳۸۱)۔

جبکہ حضرت علیؓ نے مدینہ کو چھوڑ کر کوفہ کو اس لیے دار الخلافہ بنایا کہ وہاں کے لوگ بظاہر ان کی اطاعت کرنے والے اور سننے والے تھے، نہ اس وجہ سے کہ اہل مدینہ اچھے نہیں۔

عمومات اور مہمات سے استدلال صحیح نہیں۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب دجال کا زمانہ قریب آئے گا تو خراب لوگ مدینہ منورہ سے بھاگ جائیں گے اور دجال سے جا کر مل جائیں گے۔ اس کا مصداق حضرت علیؓ نہیں۔

امام سیہلی نے لکھا ہے: ”ولم يوافق على هذا الخلع أحد من أكابر الصحابة الذين كانوا فيهم“۔ (الروض الأنف ۶/۲۵۳)

اور عبد الملک بن حسین العصامی المکی (م: ۱۱۱ھ) فرماتے ہیں: ”ولم يوافق أهل المدينة على هذا الخلع أحد من أكابر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم“۔ (سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي ۳/۲۰۲)

عبداللہ بن زبیرؓ کے خلاف لشکر بنو امیہ کا اقدام:

جب یزید خلیفہ بنے اور عبداللہ بن زبیرؓ نے خلافت کا دعویٰ کیا اور مکہ مکرمہ میں پناہ لی تو اس وقت ابن عباس اور محمد بن الحنفیہ رضی اللہ عنہما دونوں مکہ میں موجود تھے۔ ابن زبیرؓ نے ان دونوں کو بیعت کی دعوت دی؛ لیکن انھوں نے بیعت نہیں کی۔ ابن زبیرؓ کے لوگوں نے ان کے گھروں کا محاصرہ کیا اور ان کے گھروں کے باہر لکڑیوں کو جمع کیا گیا تاکہ آگ لگائی جائے۔ ان دونوں حضرات نے ابوالطفیل عامر بن واثلہ کو عراق بھیجا، وہ چار ہزار کا لشکر ان کو چھڑانے کے لیے لائے اور ان دونوں حضرات کو نکال کر طائف لے گئے۔ ابن عباس وہاں مقیم رہے، ۶۸ ہجری میں طائف میں ان کا انتقال ہوا اور محمد بن حنفیہ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔

”ولما وقع الخلف بين ابن الزبير وبين عبد الملك بن مروان اعتزل ابن عباس ومحمد

بن الحنفية الناس، فدعاهما ابن الزبير لبياعاه فأبيا عليه، وقال كل منهما: لا نبائعك ولا نخالفك، فهَمَّ بهما، فبعثنا أبا الطفيل عامر بن واثلة فاستنجد لهما من العراق من شيعتهما، فقدم أربعة آلاف، فكبروا بمكة تكبيرةً واحدةً...، ثم مالوا إلى ابن عباس وابن الحنفية، وقد حمل ابن الزبير حول دورهم الحطب ليحرقهم، فخرجوا بهما حتى نزلوا الطائف، وأقام ابن عباس سنتين لم يبايع أحدًا. فلما كان سنة ثمان وستين توفي ابن عباس بالطائف، وصلى عليه محمد بن الحنفية“ (البداية والنهاية ۸/ ۳۰۵-۳۰۶)

ابن عباس سے کہا گیا کہ آپ ابن زبیر سے کیوں قتال نہیں کرتے؟ انھوں نے جو فرمایا وہ صحیح بخاری، کتاب التفسیر میں سورہ برآۃ کی تفسیر میں مذکور ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ میں ابن زبیر سے قتال اس لیے نہیں کرتا کہ اس سے حرم کی بے حرمتی ہو جائے گی؛ جبکہ بنو امیہ اور ابن زبیر دونوں حرم کی بے حرمتی کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ پھر لوگوں نے کہا: آپ ابن زبیر سے بیعت کیوں نہیں کرتے؟ ابن عباس نے فرمایا: ”وَأَيْنَ بِهِذَا الْأَمْرُ عَنْهُ“۔ شارحین یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ ابن زبیر اس کے اہل ہیں۔ اور پھر ابن زبیر کے والد، اور نانا ابو بکر صدیق اور والدہ حضرت اسماء اور دادی حضرت صفیہ وغیرہ رضی اللہ عنہم کا ذکر خیر فرمایا اور ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے تقویٰ اور کثرت تلاوت کا ذکر فرمایا؛ لیکن ”وَأَيْنَ بِهِذَا الْأَمْرُ عَنْهُ“ کے جوا لفاظ ہیں، ان کا بظاہر مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ان کی نسلی شرافت، فضیلت اور کثرت عبادت مسلم ہے؛ لیکن وہ میدان خلافت کے شہسوار نہیں ہیں۔ ”وَأَيْنَ بِهِذَا الْأَمْرُ“ میں اُین استفہام اور کبھی استبعاد کے لیے بھی آتا ہے۔ حضرت مریم کے واقعے میں ﴿أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ یعنی ان بے موسم پھلوں کا آنا کچھ بعید لگتا ہے۔ انھوں نے کہا: یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خلافت عادت ہے۔ ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ میں بھی استفہام استبعاد کے لیے ہے۔

اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ بعض اکابر صحابہ ابن زبیر کو بھی محلل حرم سمجھتے تھے؛ اگرچہ وہ اپنے اجتہاد میں طالب حق تھے۔ جو لوگ صرف بنو امیہ کے لشکر کو محلل حرم کہتے ہیں ان کو غور سے یہ روایت پڑھنا چاہیے۔ فتح الباری (۲/ ۳۲۷) اور عمدۃ القاری (۱۳/ ۲۶۱-۳۰) ملاحظہ کریں۔

صحیح بخاری کے الفاظ یہ ہیں: ”كتب ابن أبي مليكة وكان بينهما شيء: فغدت علي ابن عباس، فقلت: أتريد أن تقاتل ابن الزبير فتحل حرم الله؟ قال: معاذ الله، إن الله كتب ابن الزبير وبني أمية محلين، وإني والله لا أحله أبداً. قال: قال الناس: بايع لابن الزبير، فقلت: وأين بهذا الأمر عنه...“ (صحیح البخاری، باب قوله: ﴿ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْعَارِ﴾، رقم: ۴۶۶۵)

اس روایت میں شارحین نے ”وَأَيْنَ بِهِذَا الْأَمْرُ عَنْهُ“ کے ذیل میں لیست الخلافۃ بعیدۃ عنہ

لشرفه في الإسلام لکھا ہے۔ بندہ عاجز نے اس کا دوسرا مطلب بھی ماقبل میں لکھا۔ اس روایت میں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دونوں فریق کو میخ القتال فی الحرم فرمایا ہے۔ پھر آگے اس روایت میں عبد الملک بن مروان کی کامیابیوں اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی ناکامی کا ذکر ہے؛ ”إن ابن أبي العاص بَرَزَ يَمْشِي الْقَدَمِيَّةَ يَعْنِي عَبْدَ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ - وَإِنَّهُ لَوَّى ذَنْبَهُ - يَعْنِي ابْنَ الزُّبَيْرِ -“۔ یعنی عبد الملک بن مروان آگے بڑھ رہے ہیں اور ابن زبیر پیچھے ہٹ رہے ہیں۔

بلکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عبد الملک بن مروان کی خلافت کو پسند کرتے تھے، وہ فرماتے ہیں: ”وَإِنْ كَانَ لَا بَدَّ لَأَنْ يَرْبُنِي بَنُو عَمِّي أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَرْبُنِي غَيْرُهُمْ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۴۶۶۶)

یعنی اگر مجھے کسی کی حمایت کرنا ضروری ہو تو اپنے چچا زادوں یعنی بنو امیہ کو والی اور حاکم ماننا دوسروں سے مجھے پسند ہے۔

نیز عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”يَا ابْنَ الزُّبَيْرِ، إِيَّاكَ وَالْإِلْحَادَ فِي حَرَمِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى“۔ (مسند أحمد، رقم: ۶۲۰۰، قال الشيخ شعيب الأنطوط: رجاله ثقات رجال الشيخين غير محمد بن كنانة، فقد روى له النسائي ووثقه علي ابن المديني، ويعقوب بن شيبه، وذكره ابن حبان في الثقات)

عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ان کی لاش کے پاس کھڑے ہو کر کہا: ”وَاللَّهِ لَأُمَّةٌ أَنْتَ أَشْرُهَا لِأُمَّةٍ خَيْرٌ“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۲۵۴۵) شیخ ابو فوزان نے اس کا ترجمہ یوں کیا: آپ بہترین امت کے خطا کار آدمی ہیں۔

ابو بزرہ اسلمی رضی اللہ عنہ نے کہا: ”وَإِنْ ذَاكَ الَّذِي بِمَكَّةَ وَاللَّهِ إِنَّ يُقَاتِلُ إِلَّا عَلَى الدُّنْيَا“۔ (صحیح البخاری: کتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئاً ثم خرج فقال بخلافه، رقم: ۷۱۱۲)

عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے بارے میں ایک اور روایت کی تحقیق بھی ضروری ہے جو بظاہر صحیح السند مرفوع ہے؛ لیکن اہل تحقیق نے اس کے مرسل ہونے کو ترجیح دی ہے اور جو مرفوع روایت ہے اس میں قریش کے آدمی کا ذکر ہے نام مذکور نہیں ہے۔

عن ابن أبي زَرْي، عن عثمان بن عفان، قال: قال له عبد الله بن الزبير حين حُصِرَ: إن عندي نجائب قد أعددتُها لك، فهل لك أن تحوّل إلى مكة فيأتيك من أراد أن يأتيك؟ قال: لا، إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: يُلْحَدُ بِمَكَّةَ كَبْشٌ من قريش، اسمه عبد الله، عليه مثل نصف أوزار الناس“۔ (مسند أحمد، رقم: ۴۶۱۰، مسند البزار، رقم: ۳۷۵)

ابن عساكر نے مذکورہ روایت میں تھوڑی سی تبدیلی اور یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے: ”علیہ مثل أوزار الناس، ولا أراك إلا إياه، أو عبد الله بن عمر“. (تاریخ دمشق ۲۸/۲۱۹)

ابن ابزی کہتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے محاصرہ کے وقت ابن زبیر رضی اللہ عنہ ان کے پاس آئے اور فرمایا: میں نے عمدہ اونٹنیاں تیار رکھی ہیں، اگر مکہ مکرمہ جانا چاہتے ہیں تو آپ کو لینے کے لیے کوئی آجائے گا؟ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا: نہیں، اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مکہ میں ایک آدمی مکہ کی بے حرمتی کا مرتکب ہوگا، اس کا نام عبداللہ ہوگا، اس پر لوگوں کا بوجھ ہوگا، میرے خیال میں وہ آپ ہیں یا ابن عمر۔

مسند احمد میں اس روایت کی سند یوں ہے: ”حدثنا إسماعيل بن أبان، حدثنا يعقوب، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن ابن أبيزى...“

یہ سند اسماعیل بن ابان اور یعقوب القمی کے تشیع اور ابن ابزی کے ارسال کی وجہ سے ضعیف ہے۔ شیخ شعیب الارنؤط مسند احمد کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ”إسناده ضعيف، ومتنه منكر شبه موضوع. إسماعيل بن أبان الوراق، قال الحاكم في سؤالاته (۲۷۸): سألت الدار قطني عن إسماعيل بن أبان الوراق، فقال: قد أثنى عليه أحمد بن حنبل، وليس بالقوي عندي، قلت: من هذا المذهب (يعني ما عليه الكوفيون من التشيع) قال: المذهب وغيره، فإن أحاديثه ليست بالصافية“۔

اور حافظ ابن کثیر اس روایت کو البدایہ والنہایہ (۸/۳۳۹) میں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وهذا الحديث منكر جداً، وفي إسناده ضعف، ويعقوب هذا هو القمي وفيه تشيع، ومثل هذا لا يقبل تفردة به، وبتقدير صحته فليس هو بعبد الله بن الزبير، فإنه كان على صفات حميدة، وقيامه في الإمارة إنما كان لله عز وجل...“

اور ابن عساكر کی سند میں اسماعیل بن ابان سے روایت کرنے والے احمد بن بکر البالیسی ہیں جن کے بارے میں علامہ ذہبی لکھتے ہیں: ”قال الأزدی: كان يضع الحديث. وقال ابن عدي: روى مناكير“. (المغني في الضعفاء ۱/۳۵)

مسند احمد کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے حرم مکہ میں پناہ لینے کی بات حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کی: ”عن محمد بن عبد الملك بن مروان أنه حدثه عن المغيرة بن شعبه أنه دخل على عثمان وهو محصور فقال: إنك إمام العامة، وقد نزل بك ما ترى، وإنني أعرض عليك خصالا ثلاثاً، اختر إحداهن: إما أن تخرج فتقاتلهم، فإن معك عددا وقوة، وأنت على الحق، وهم على الباطل، وإما أن نخرق لك بابا سوى الباب الذي هم عليه

فتقعد على رواحك فتلحق بمكة فإنهم لن يستحلوك وأنت بها... فقال عثمان... وأما أن أخرج إلى مكة فإنهم لن يستحلوني بها، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "يلحد رجل من قريش بمكة، يكون عليه نصف عذاب العالم" فلن أكون أنا إياه. الحديث.

(مسند أحمد، رقم: ۴۸۱، وإسناده ضعيف لانقطاعه، محمد بن عبد الملك بن مروان قتل سنة ۱۳۲، والمغيرة بن شعبة مات سنة ۵۰، فيبعد أن يسمع منه، ثم يعيش بعده ۸۲ سنة)

ایک دوسری روایت میں ہے: "عن عبد الله بن عمرو، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "يلحد رجل بمكة يقال له عبد الله، عليه نصف عذاب العالم". (أخرجه البزار، رقم: ۲۳۵۷،

من طريق محمد بن كثير، عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن عمرو، به) ابن عساکر نے اور علامہ ذہبی نے مذکورہ سند کے ساتھ اس روایت میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے: "فوالله

لا أكونه، فتحول منها فسكن الطائف". (تاريخ دمشق ۲۸/۲۲۰. وتاريخ الإسلام للذهبي ۲/۸۲۹) لیکن یہ سند ضعیف ہے، محمد بن کثیر المصیصی کو امام احمد نے ضعیف جداً کہا، اور امام بخاری نے لین جداً کہا اور امام ابوداؤد کہتے ہیں: لم یکن یفہم الحدیث. (تحریر تقریب التہذیب ۳/۳۱۱)

البتہ دوسری صحیح مرفوع روایت میں قریش کے ایک آدمی کا ذکر ہے، نام مذکور نہیں؛ حدثنا محمد بن کناسة، حدثنا إسحاق بن سعيد، عن أبيه قال: أتى عبد الله بن عمر عبد الله بن الزبير، فقال: يا ابن الزبير! إياك والإلحاد في حرم الله تبارك وتعالى، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إنه سيلحد فيه رجل من قريش، لو وُزنت ذنوبه بذنوب الثقلين لرجحت" قال: فانظر لا تكونه. (مسند الإمام أحمد، رقم: ۶۲۰۰)

اے ابن زبیر! آپ کو حرم میں الحاد سے بچنا چاہیے؛ اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے: "عنقریب اللہ تعالیٰ کے حرم میں قریش کا ایک آدمی الحاد کرے گا، اگر جن وانس کی خطاؤں کو اس کی خطاؤں کے ساتھ تولاجائے تو اس کی خطائیں بھاری ہو جائیں گی"، آپ سوچ لیجئے کہیں وہ آپ نہ ہوں!

اس سند کے بھی روایات ثقہ ہیں؛ البتہ ابن کناسہ کی بہت سے محدثین نے توفیق کی ہے؛ لیکن ابوحاتم فرماتے ہیں: "كان صاحب أخبار يكتب حديثه ولا يحتج به. (تعلیق الشیخ شعیب الأرئوط علی مسند أحمد)

اسی کے ہم معنی مسند احمد میں ایک دوسری حدیث بھی ہے: عن عبد الله بن عمرو قال: أشهد بالله لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "يُحْلُهَا وَيَحْلُ بِهِ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ، لَوْ وُزِنَتْ

ذُنُوبُهُ بِذُنُوبِ الثَّقَلَيْنِ لَوُزِنَتْهَا". (مسند أحمد، رقم: ۶۸۴۷)

اس روایت میں امام احمد کے شیخ ابوالنضر ہاشم بن القاسم ہیں، جن کے بارے میں حافظ ابن حجر نے ”ثقة“ کہا ہے، اور راوی حدیث ابن عمر کے بجائے عبداللہ بن عمرو بن العاص ہیں۔ شیخ شعب ابی الوظا اس روایت کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ”رجالہ ثقات رجال الشيخين، لكن رفعه كما قال ابن كثير في النهاية (۳۴۵/۸) قد يكون غلطاً، وإنما هو من كلام عبد الله بن عمرو“۔

امام احمد نے اس روایت کو اسی سند کے ساتھ دوسری جگہ مفصل ذکر کیا ہے: ”قال سعيد بن عمرو: أتى عبد الله بن عمرو ابن الزبير وهو جالس في الحجر، فقال: يا ابن الزبير! إياك والإلحاد في حرم الله، فإني أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”يُحِلُّهَا وَيَحُلُّ بِهِ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ، لَوْ وُزِنَتْ ذُنُوبُهُ بِذُنُوبِ الثَّقَلَيْنِ لَوَزَنَتْهَا“ قال: فانظر أن لا تكون هو يا ابن عمرو، فإنك قد قرأت الكتب وصحبت الرسول صلى الله عليه وسلم، قال: فإني أشهدك أن هذا وجهي إلى الشام مجاهداً“۔ (مسند أحمد، رقم: ۷۰۴۳، ورجالہ ثقات رجال الشيخين) خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث ابوالنضر ہاشم بن القاسم اور بعض دوسرے طرق سے صحیح ہے، جس میں عبداللہ بن الزبیر ؓ کا ذکر نہیں ہے۔

شیخ ابوفوزان نے اس سلسلے میں جو لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ابن زبیر ؓ یزید کی مخالفت میں سرگرم ہیں تو دوسری طرف عبداللہ بن عباس، ابن عمر، ابو بکر زہد سلمی، جندب بن عبداللہ، عبداللہ بن عمرو بن العاص ؓ، حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ کے موقف کے مخالف ہیں۔ (حادثہ کربلا اور سبائی سازش، ص ۹۵) عبداللہ بن زبیر ؓ کو کچھ مفسد لوگوں نے حکومت سے بہت بدظن کیا تھا، وہ اپنے اجتہاد کے پیش نظر یزید کے خلاف تھے؛ لیکن بہت سارے صحابہ کرام ؓ ابن زبیر ؓ کے موقف کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔

یزید کی ولیمہ ۵۶ھ میں عمل میں آئی اور واقعہ حرہ اور حصار مکہ سنہ ۶۳ھ میں ہوا۔ اس آٹھ سال میں نہ حکومت نے ابن زبیر ؓ کے خلاف کوئی قدم اٹھایا اور نہ ابن زبیر ؓ عازم قتال ہوئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ مفسد لوگ جو خلافت کے دشمن تھے انھوں نے حضرت ابن زبیر ؓ کو اتنا بدظن کیا کہ حضرت قتال پر آمادہ ہو گئے۔

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کے اولین و ثانوی مصادر اور ان کے مصنفین پر مختصر تبصرہ:

پہلا مصدر: تاریخ طبری:

ان واقعات کا اصل مصدر ابن جریر طبری (۲۴۴-۳۱۰ھ) کی ”تاریخ الأمم والملوک“ ہے۔ یہاں پر یہ ذکر کرنا مناسب ہوگا کہ علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے دو ابن جریر طبری کا ذکر کیا ہے، دونوں کا نام، ولدیت،

کنیت، نسبت اور زمانہ بھی ایک بتایا ہے؛ البتہ ایک کے دادا کا نام رستم اور دوسرے کے دادا کا نام یزید لکھا ہے۔

دوا بن جریر کا افسانہ:

ہمارے بعض محققین اساتذہ اور معاصر بعض اہل تحقیق ایک زمانے کے دوا بن جریر جو ہم نام، ہم وطن، ہم نسبت اور ہم عصر ہوں کو افسانہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایک ہی ابن جریر ہیں جنہوں نے تاریخ التاریخ والملوک، دلائل الامامة اور المسترشد میں شیعوں کا سیاہ لباس پہنا ہے اور اپنی تفسیر کی اکثر جگہوں میں سنیوں کا سفید لباس زیب تن کیا ہے۔

حافظ ذہبی اور حافظ ابن حجر سے پہلے جو کتب رجال کے مولفین ہیں انہوں نے ایک ابن جریر کا ذکر کیا ہے:

۱- ابن یونس المصری (م: ۳۴۷) فی التاریخ، ۲- ابن ندیم (م: ۴۳۸) فی الفہرست، ۳- الخلیلی (م: ۴۴۶) فی الارشاد فی معرفۃ علماء الحدیث، ۴- الخطیب (م: ۴۶۳) فی تاریخ بغداد، ۵- ابن عساکر (م: ۵۷۱) فی تاریخ دمشق، ۶- ابن الجوزی (م: ۵۹۷) فی المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، ۷- یاقوت الحموی (م: ۶۲۶) فی معجم الأدباء، ۸- ابن خلکان (م: ۶۸۱) فی وفیات الأعیان۔ ان سب حضرات نے صرف ایک ابن جریر کا ذکر کیا ہے۔ علامہ ذہبی، حافظ ابن حجر اور ان کی اتباع میں دیگر مولفین دوا بن جریر کو ذکر کرتے ہیں۔ اور شیعہ مورخین بیک زبان دو یا تین ابن جریر کے وجود کے قائل ہیں۔ شیعہ مورخین کا مقصد یہ ہے کہ مشہور ابن جریر طبری مورخ کو سنی ثابت کیا جائے؛ تاکہ ان کی تاریخ میں بھرا ہوا ہر سنیوں کے حلق سے باسانی اتارا جائے؛ ورنہ جب عوام و خواص کو طبری کے رفض و تشیع کا یقین ہو تو وہ کب جمل و صفین اور واقعہ کربلا میں ان کے زہر کو ہضم کر سکیں گے۔

مورخ طبری نے تاریخ کی ابتدا میں یہ لکھا ہے کہ ”میں نے ذکر کردہ واقعات کی اسانید تحریر کی ہیں؛ تاکہ ناظرین اسانید کی روشنی میں واقعات کی صحت کا خود فیصلہ کریں۔“ اس جملے سے ابن جریر نے اپنے آپ کو رفض یا تشیع کی تہمت سے بری کرنے کی سعی فرمائی؛ لیکن محمد بن طاہر البرزنجی اور محمد صبحی حسن حلاق کی تحقیق کے ساتھ صحیح و ضعیف تاریخ طبری چھپ چکی ہے، اس میں جمل و صفین کی مستند روایات کی تعداد بارہ ہے جو ۲۰ صفحات پر مشتمل ہے اور ضعیف و موضوع روایات دو صفحات پر مشتمل ہیں۔ بیس اور دو سو کا یہ تفاوت بتاتا ہے کہ کس طرح اس دور کے واقعات کو یک رخا پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

مشہور محدث احمد بن علی سلیمانی جو حفظ حدیث اور درایۃ الحدیث میں بے نظیر شخصیت تھے، انہوں نے ابن جریر طبری صاحب التاریخ کو رافضی لکھا۔ اور حافظ ابن حجر کی یہ تحریر کہ حافظ سلیمانی نے رافضی کے الفاظ ابن جریر شیعہ کے بارے میں لکھا ہے، کما فی لسان المیزان (۱۰۰/۵) درست معلوم نہیں ہوتی، جیسے حافظ ابن حجر نے مسح رجبین کو ابن جریر شیعہ کی طرف منسوب کیا؛ حالانکہ یہ مسئلہ تفسیر ابن جریر میں موجود ہے۔ حافظ صاحب لکھتے ہیں:

”ولعل ما حكى عن محمد بن جرير الطبري من الاكتفاء في الوضوء بمسح الرجلين إنما هو هذا الرافضي فإنه مذهبه“. (لسان الميزان ۱۰۳/۵)

حافظ احمد بن علی سلیمانی حافظ ہیں، قابل اعتماد ہیں، انھوں نے ابن جریر پر بے جا تنقید نہیں فرمائی۔ اور سلیمانی کے قول کو اگرچہ ذہبی اور ابن حجر نے بدگمانی پر محمول کیا ہے؛ لیکن ان حضرات کو بھی طبری میں فی الجملہ تشیع کا اقرار کرنا ہی پڑا؛ چنانچہ علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”فیہ تشیع یسیر وموالاة لا تنصر“۔ (میزان الاعتدال ۳۹۸/۳۔ لسان المیزان ۱۰۰/۵)

علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر کی یہ بات کہ ”ان میں فی الجملہ تشیع تھا؛ لیکن مضر نہیں تھا“ سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ تشیع کے مفہوم اور متقدمین و متاخرین کے نزدیک اس کے اطلاقات سے قطع نظر ابن جریر طبری جس زمانے کے ہیں، اس زمانے میں شیعہ بطور فرقہ کے ممتاز ہو چکا تھا؛ چنانچہ شیعہ اثنا عشریہ کی سب سے پہلی باقاعدہ کتاب ”الکافی“ کے مصنف محمد یعقوب الکلینی اور ابن جریر طبری کا زمانہ ایک ہے۔ ابن جریر کی وفات ۳۱۰ھ اور کلینی کی وفات ۳۲۹ھ میں ہوئی ہے۔ اس اعتبار سے دونوں ہم عصر قرار پاتے ہیں۔ تشیع ورفض کے شیوع کے زمانے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے صرف تشیع کی جرح بھی کافی بڑی جرح ہے۔

علاوہ ازیں ابن جریر نے غدریم کے قصے پر دو ضخیم جلدیں مرتب کیں، وضو میں پاؤں پر مسح کرنے کے قائل تھے، اپنی تفسیر و تاریخ میں حضرت علی، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کے ساتھ علیہم السلام لکھا، اور حضرت معاویہ جیسے جلیل القدر صحابی پر لعنت کی؛ چنانچہ اپنی ”تاریخ الأمم والملوک“ میں (۱۱/۵۲۹، ط: دارسودان، بیروت۔ ۲۳/۱۳۰، ط: ریاض) پر لکھتے ہیں: ”وتوفي جعفر في وسط خلافة معاوية لعنه الله“۔ اور اسی جلد کے صفحہ ۵۳۵ پر لکھتے ہیں: ”وتوفي نوفل بالمدينة في خلافة يزيد بن معاوية لعنه الله“۔ (۱۳۰/۲۸-۲۹، ط: ریاض)

اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر افترا پردازی کرتے ہوئے ابن جریر لکھتے ہیں کہ صحابہ نے مدینہ سے تمام شہروں میں خطوط لکھے جن میں لوگوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف قتال پر اکسایا گیا۔ ”لما رأى الناس ما صنع عثمان كتب من بالمدينة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى من بالافاق منهم، وكانوا قد تفرقوا في الثغور: انكم انما خرجتم ان تجاهدوا في سبيل الله عز وجل، تطلبون دين محمد صلى الله عليه وسلم؛ فان دين محمد قد افسد من خلفكم وترك، فاهلموا فاقبموا دين محمد صلى الله عليه وسلم، فاقبلوا من كل افاق حتى قتلوه“۔ (تاریخ الطبري ۴/۳۶۹)

ابن جریر کی یہ عبارت نقل کرنے کے بعد حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں: ”وهذا كذب على الصحابة“۔ (البداية

ان سب باتوں کے ہوتے ہوئے ذہبیؒ اور ابن حجرؒ کا یہ کہنا کہ ”ان میں فی الجملہ تشیع تھا؛ لیکن مضر نہیں تھا“ کے کیا معنی ہیں؟ کیا صحابہ کرام پر لعنت اور ان پر افترا پردازی بھی مضر نہیں!؟

یہی وجہ تھی کہ لوگ ان کے شیعہ افکار کی وجہ سے ان کے مخالف ہو گئے تھے اور ان کی لاش کو ان کے رفیق کی وجہ سے اہل اسلام کے قبرستان میں دفن نہ ہونے دیا؛ چنانچہ ان کو ان کے گھر کے اندر ہی دفن کیا گیا۔ ”وَدُفِنَ فِي دَارِهِ؛ لِأَن بَعْضَ الْعَوَامِ الْحَنَابِلَةَ مَنَعُوا مِنْ دَفْنِهِ نَهَارًا وَنَسَبُوهُ إِلَى الْرَفِضِ“. (البداية والنهاية ۱/۱۶۷) ”وَدُفِنَ لَيْلًا خَوْفًا مِنَ الْعَامَةِ، لِأَنَّهُ يَتَّهِمُ بِالتَّشْيِيعِ“. (معجم الأدباء ۶/۲۴۴۱)

چوتھی صدی ہجری کے معروف امام لغت اور شاعر ابو بکر محمد بن عباس الخوارزمی الطبر خزی جو ابن جریر طبری کے بھانجے ہیں، ابن فندمہ نے تاریخ بیہق (ص ۲۲۵) میں، ابن خلکان نے وفیات الأعیان (۴/۴۰۰) میں، علامہ سمعانی نے الأنساب (۵/۲۱۳) میں، یاقوت حموی نے معجم الادباء (۶/۲۵۴۳) اور معجم البلدان (۱/۵۷) میں، علامہ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء (۱۶/۵۲۶) اور تاریخ اسلام (۲۷/۶۹) میں، یافعی نے مرآة الجنان (۲/۳۱۳) میں، صلاح الدین صفدی نے الوافی بالوفیات (۳/۱۵۷) میں، جلال الدین سیوطی نے بغیة الوعاة (۱/۱۲۵) میں، زرکلی نے الأعلام (۶/۱۸۳) میں، ابن الاثیر نے اللباب فی تهذیب الأنساب (۱/۴۶۷) میں، اور ابو طیب نائف بن صلاح المنصوری نے ”الروض الباسم فی تراجم شیوخ الحاکم“ (۲/۱۰۵۰) میں ان کے تذکرے کے ساتھ ”ابن اخت محمد بن جریر الطبري“ لکھا ہے۔ محمد بن عباس اپنے ماموں ابن جریر کے بارے میں فرماتے ہیں:

بأمل مولدي و بنو جرير ❁ فأخوالي ويحكي المرء خاله

فها أنا رافضي عن تراث ❁ وغيري رافضي عن كلاله

آمل میری جائے پیدائش ہے اور جریر کے بیٹے میرے ماموں ہیں اور آدمی اپنے ننھال کے مشابہ ہوتا ہے۔ سنو! میں وراثت رافضی ہوں، جبکہ باقی لوگ دور کے رافضی ہیں۔

مذکورہ شعر ابن فندمہ نے تاریخ بیہق (ص ۲۲۵) میں، یاقوت حموی نے معجم الادباء (۶/۲۵۴۳) اور معجم البلدان (۱/۵۷) میں، علامہ ذہبی نے تاریخ اسلام (۲۷/۶۹) میں، صلاح الدین صفدی نے الوافی بالوفیات (۳/۱۶۰) میں اور ابو طیب نائف بن صلاح المنصوری نے ”الروض الباسم فی تراجم شیوخ الحاکم“ (۲/۱۰۵۴) میں ذکر کیا ہے۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ محمد بن عباس یہ ابن جریر طبری شیعہ کے بھانجے ہیں؛ لیکن آنے والی سطور سے آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ حقیقتاً ایک ہی ابن جریر ہے، باقی شیعوں کی وضع کردہ فرضی شخصیات ہیں۔

نیز بعض شیعہ کتب میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ ابوبکر محمد بن عباس خوارزمی مشہور مؤرخ ابن جریر طبری متوفی ۳۱۰ھ کے بھانجے ہیں اور ان کے مذکورہ شعر میں ”خال“ سے مراد مشہور مؤرخ ابن جریر طبری ہیں۔ آقا بزرگ طهرانی لکھتے ہیں: ”أبوبكر محمد بن العباس الخوارزمي ابن أخت أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى (۳۱۰) . ولذا يقول الخوارزمي:

بأمل مولدي و بنو جرير * فأخوالي ويحكي المرء خاله
فها أنا رافضي عن تراث * وغيري رافضي عن كلاله

(الذريعة في أصول الفقه الإمامية ۴/۴۹۴)

حافظ ابن حجر نے فرماتے ہیں کہ ابن جریر طبری کے بارے میں ابو حیان الاندلسی نے اپنی تفسیر ”البحر المحیط“ میں: ”هو إمام من أئمة الإمامية“ لکھا ہے۔ (لسان المیزان ۵/۱۰۵)

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حافظ ابن حجر کا ابن جریر طبری کے بارے میں ابو حیان اندلسی کا مذکورہ قول نقل کرنا لغزش قلم کا نتیجہ ہے۔ ابو حیان کا مذکورہ کلام ابو جعفر الطوسی کے بارے میں ہے۔ ”وقال أبو جعفر الطوسي في تفسيره، وهو إمام من أئمة الإمامية“۔ (البحر المحیط ۵/۱۴۵)

علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے محمد بن جریر بن یزید صاحب التاریخ کو سنی کہا اور ان کے ہم عصر محمد بن جریر بن رستم الطبری کو شیعہ اور رافضی کہا، اور علامہ ذہبی نے ان کی تصنیفات میں ”الرواة عن أهل البيت“ اور ”المستتر شذنی الإمامة“ کا ذکر فرمایا۔

اس سلسلے میں حافظ صاحب کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ابوالحسن بن بابویہ نے تاریخ الری میں شیعہ ابن جریر کا ذکر کیا ہے۔ (لسان المیزان ۵/۱۰۳)

شیعہ علما کے ہاں اس نام سے قم کے معروف عالم اور شیخ صدوق کے والد علی بن حسین بن موسیٰ بابویہ قمی مراد لیے جاتے ہیں، لیکن اس نام سے ان کی کوئی کتاب شیعہ کتب رجال میں نہیں ملتی۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر کے مذکورہ حوالے سے متعلق محمد محسن عالمی شیعہ نے ”أعيان الشيعة“ میں لاعلمی ظاہر کی ہے: ”ولم يعلم

أين ذكره“۔ (أعيان الشيعة ۲/۱۱۰۔ ط: دارالتعارف، بيروت، سنة ۱۴۰۳ھ)

اور دوسری دلیل حافظ ابن حجر نے یہ لکھی ہے کہ شیعہ ابن جریر ابو عثمان مازنی کے شاگرد ہیں؛ لیکن یہ حوالہ بھی درست نہیں؛ اس لیے کہ یاقوت حموی نے معجم الادباء (۴/۱۸۳) میں ابو عثمان مازنی کے تلامذہ میں ابو جعفر احمد بن محمد بن رستم الطبری کا ذکر کیا ہے۔ اور ابن ندیم نے الفہرست میں احمد بن محمد بن رستم کی تصانیف: کتاب غریب القرآن، کتاب المقصور والممدود، کتاب المذکور والمؤنث، کتاب صورة الهمزة، کتاب التصريف اور کتاب النحو

لکھی ہے۔ ان کی تصانیف میں کتاب المسترشد کا نام و نشان نہیں؛ بلکہ ابو جعفر احمد بن محمد علم قرارت علم لغت کے آدمی تھے، عقائد شیعہ میں ان کی تصانیف نہیں۔ معلوم ہوا کہ حافظ صاحب کے یہ دونوں دلائل مشکوک ہیں۔ ہاں شیعوں نے سنیوں کو بغض یزید و معاویہ میں شریک کرنے کے لیے زور و شور سے دوا بن جریر کا ذکر کیا ہے۔ احمد بن علی النجاشی اپنی کتاب رجال النجاشی کے صفحہ ۳۷۸ پر لکھتے ہیں: ”محمد بن جریر بن رستم الطبري الآملي أبو جعفر جليل من أصحابنا، كثير العلم، حسن الكلام، ثقة في الحديث. له كتاب المسترشد في الإمامة“۔

عباس مٹی نے اپنی کتاب الکنى واللقاب میں لکھا ہے: ”وأما ابن جرير الطبري الشيعي فهو أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي من أعظم علمائنا الإمامية في المئة الرابعة، ومن أجلاتهم وثقتهم، صاحب كتاب دلائل الإمامة والإيضاح والمسترشد“۔ (الكنى والألقاب للعباس القمي، ص ۲۴۳)

حسین عبداللہ الرازی تاریخ علم الرجال میں لکھتے ہیں: ”محمد بن جریر بن رستم الطبري الكبير يكنى أبا جعفر دين فاضل، وليس هو صاحب التاريخ، فإنه عامي المذهب، والمترجم معاصر لسميه محمد بن جرير الطبري صاحب تاريخ الأمم والملوك وصاحب التفسير الكبير“۔ (تاريخ علم الرجال، ص ۷۸)

پھر بعض شیعوں نے تین ابن جریر ایجاد کئے ایک صاحب التاریخ دوسرے ان کے معاصر ابن رستم جس نے کتاب المسترشد لکھی اور تیسرے ان کے ڈیڑھ سو سال کے بعد جس نے دلائل الإمامة لکھی۔ اور آخری دونوں کو شیعہ کہا۔ شیعہ مجتہد شیخ عبداللہ المامقانی تنقیح المقال فی علم الرجال میں لکھتے ہیں: ”فتحقق مما ذكرنا كله أن محمد بن جرير بن رستم الطبري من أصحابنا اثنان كبير وهو السابق، وصغير وهو هذا، وكلاهما ثقتان عدلان مرضيان، ولكل منهما كتاب في الإمامة فلأول كتاب المسترشد، وللثاني دلائل الإمامة“۔ (تنقيح المقال، بحوالہ المسترشد فی الإمامة، ص ۴۰)

نیز شیعہ محقق آغا بزرگ طهرانی دوسرے شیعہ ابن جریر کو محمد بن الحسن الطوسی (م: ۴۶۰ھ) اور ابو العباس احمد بن علی النجاشی (م: ۴۵۰ھ) کا ہم عصر لکھا ہے۔ آغا بزرگ طهرانی الذریعة إلى تصانیف الشيعة میں لکھتے ہیں: ”الإيضاح في الإمامة للشيخ أبي جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي الموصوف بالكبير في فهرس الشيخ الطوسي تمييزاً له عن محمد بن جرير المتأخر الذي كان معاصراً للشيخ الطوسي والنجاشي ومشاركاً معهما في الرواية عن مشايخهما في كتابه

دلائل الإمامة، وکان محمد بن جریر الإمامی المتقدم معاصراً لسمیه محمد بن جریر بن کثیر بن غالب الطبری العامی صاحب التاریخ والتفسیر الکبیر الذی توفي سنة ۳۱۰ھ. (الذریعة إلى تصانیف الشيعة ۲/ ۴۹۲)

عجیب بات یہ ہے کہ شیعہ علما نے دو ابن جریر کا ذکر تو کیا ہے؛ لیکن کسی بھی شیعہ عالم نے ان دونوں میں سے کسی کی بھی تاریخ ولادت و تاریخ وفات کا ذکر نہیں کیا؛ جبکہ انھوں نے طبری کبیر کے بارے میں ”من أعظم علمائنا“ (الکنى والألقاب للقمي ۱/ ۲۶۵) جیسے الفاظ لکھے ہیں۔ اور طبری صغیر کی طرف منسوب ”دلائل الإمامة“ چھپی ہوئی ہے اور شیعہ حلقوں میں متداول ہے۔

طبری کبیر کے بارے میں ”المسترشد“ کے محقق احمد المحمودی لکھتے ہیں: ”بقي هنا شيء وهو أنني لم أشر إلى سنة ولادة المؤلف ولا عام وفاته إذ لم يتعرض أحد من المترجمين في رجالهم، وهذا أيضاً من حظ المؤلف، إذ ترجمه من هو أقرب العهد إليه كالنجاشي والشيخ الطوسي والمفيد، مع عنايتهم التامة بشأنه ومؤلفاته، ومع ذلك لم يتعرضوا لذكر عام ولادته وحتى وفاته شيئاً“. (مقدمة المسترشد في الإمامة، ص ۸۶-۸۷)

اور طبری صغیر کے بارے میں علامہ مامقانی لکھتے ہیں: ”وليس له ذكر في كلمات أصحابنا الرجالين“. (مقدمة المسترشد في الإمامة، ص ۳۹)

المسترشد اور دلائل الإمامة کے بارے میں المسترشد کے محقق احمد المحمودی نے المسترشد کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ دلائل الإمامة، المسترشد کی جلد ثانی ہے اور دونوں ایک ہی مصنف کی ہیں: ”أقول: ومن هذا الكلام أيضاً يستفاد أن دلائل الإمامة يعتبر الجلد الثاني للكتاب المسترشد“ (مقدمة المسترشد، ص ۸۱) اس کے ناشر نے بھی یہ اعتراف کیا ہے کہ دونوں کا مصنف ایک ہے۔

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ ابن ندیم نے الفہرست (ص ۳۲۷) پر کتاب المسترشد اور کتاب الآثار کو ابن جریر بن یزید طبری کی تصنیف قرار دیا ہے۔

نیز اسماعیل بن محمد امین نے ہدیۃ العارفین (۲/ ۲۶-۲۷) میں، اور ابن ساعی نے الدر الثمین فی أسماء المصنفین (ص ۹۴) میں المسترشد کو سنی ابن جریر کی تصنیف بتایا ہے۔

ان حضرات کے نزدیک المسترشد اور دلائل الإمامة جو خالص شیعہ عقائد کی حامل کتابیں یا کتاب کی دو جلدیں ہیں ابن جریر سنی جو درحقیقت شیعہ ہیں کی تصنیف ہے۔

اس موضوع پر معاصر عالم دین مولانا سمیع اللہ سعدی صاحب نے سہ ماہی رسالہ ”المظاہر“ کو باٹ،

پاکستان میں مفصل مضمون لکھا ہے، جو صفحہ ۱۱ سے ص ۲۶ تک پھیلا ہوا ہے، جس کا خلاصہ انھیں کے الفاظ میں ہم نقل کرتے ہیں:

”۱- سنی ابن جریر کے ہم نام، عمر عصر، ہم ولدیت اور ہم وطن جس ابن جریر کا ذکر کیا جا رہا ہے، اس کا اویسن ذکر ابن جریر کے تقریباً چار سو سال بعد علامہ ذہبی و عسقلانی کی بعض کتب میں ملتا ہے۔

۲- ہر دو حضرات سے قبل اہل سنت کے پورے ذخیرے میں، خواہ کتب رجال و تراجم ہوں، یا فہارس الکتب، کسی میں بھی شیعہ ابن جریر کا مستقل یا تبعاً تذکرہ نہیں ملتا۔

۳- ذہبی و عسقلانی نے شیعہ ابن جریر کے تذکرے میں ایک خاص بات یہ ذکر کی ہے کہ وہ ابو عثمان المازنی کے شاگرد ہیں۔

۴- ابو عثمان المازنی کے شاگردوں میں ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری کے نام سے تو کوئی شخص نہیں؛ البتہ ابو جعفر احمد بن محمد بن رستم بن یزدبان طبری ملتا ہے۔ جنھیں مختصراً ابو جعفر بن رستم کہا جاتا ہے۔

۵- متعدد قرائن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابن جریر کے ہم نام شخصیت سے مراد یہی ابو جعفر بن رستم مراد ہیں، لیکن یہ شخص نام، ولدیت میں ابن جریر سنی کے مشابہ نہیں۔ نیز ابو جعفر بن رستم ایک خالص لغوی، نحوی اور قراءات قرآنیہ کے ماہر عالم ہیں، اور انہی موضوعات کے گردان کی تصنیفات گھومتی ہیں؛ جبکہ شیعہ ابن جریر کے بارے میں یہ ملتا ہے کہ وہ ایک خالص مسلکی عالم تھے اور مسلکی موضوعات پر ان کی کتب ہیں۔ نیز علامہ ذہبی و عسقلانی اور شیعہ کتب میں جن تصنیفات کو ان کی طرف منسوب کیا جا رہا ہے، ان میں سے کسی بھی کتاب کا ذکر ابو جعفر بن رستم کے ترجمے میں نہیں ملتا۔

۶- مذکورہ شخص مراد لینے کا ابو عثمان المازنی کے شاگرد ہونے کے علاوہ سب سے بڑا قرینہ یہ ہے کہ شیعہ کتب میں ابن جریر شیعہ کے تذکرے میں یہ بات ملتی ہے کہ ابن ندیم نے ان کی ایک کتاب ”غریب القرآن“ کا ذکر کیا ہے؛ حالانکہ ابن ندیم نے ابو جعفر احمد بن محمد بن رستم کی غریب القرآن کا ذکر کیا ہے، شیعہ ابن جریر یعنی ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری کا ذکر ابن ندیم نے نہیں کیا ہے۔

۷- شیعہ کتب میں ابن جریر شیعہ کے تذکرے میں ایک تضاد تو یہ پایا جاتا ہے کہ بعض علمائے شیعہ نے اسے ابن جریر سنی کا ہم عصر اور چوتھی صدی ہجری کے علما میں سے بتایا ہے؛ جبکہ دوسرے کچھ شیعہ علما نے اسے پانچویں صدی ہجری یعنی سنی ابن جریر سے ایک یا ڈیڑھ صدی متاخر بتایا ہے۔

۸- اس تضاد کو معاصر شیعہ محققین نے یوں حل کیا ہے کہ خود شیعہ ابن جریر دو بنا لیے ہیں، جو دونوں ہم نام، ہم کنیت، ہم ولدیت، ہم وطن ہیں۔ طرفہ تماشایہ کہ ان دونوں کے دادا کا نام بھی ایک ہے ان میں فرق صرف

- کبیر و صغیر کا ہے۔ سنی ابن جریر کے ہم عصر کو ابن جریر کبیر اور پانچویں صدی کے ابن جریر کو صغیر کہا جاتا ہے۔
- ۹- ان دو میں سے کونسی تصنیف کس ابن جریر کی ہے؟ خود اس سلسلے میں علمائے شیعہ کے مختلف بیانات ہیں۔ عباس القمی کے نزدیک دلائل الإمامة، الإيضاح اور المستر دابن جریر کبیر کی تصنیفات ہیں؛ جبکہ محقق طهرانی کے نزدیک دلائل الإمامة ابن جریر صغیر کی تصنیف ہے؛ جبکہ بعض شیعہ علما کے نزدیک یہ دو کے بجائے ایک کتاب ہے، جسے کبھی المستر شد، کبھی المستر شد فی الإمامة اور کبھی دلائل الإمامة کہا جاتا ہے۔
- ۱۰- ابن جریر شیعہ کے نام سے کبیر و صغیر دو شخصیات کا مسئلہ شیعہ علمائے تاجم میں متفقہ نہیں ہے؛ بعض صرف ایک ہی ابن جریر شیعہ کے قائل ہیں جو ابن جریر سنی کے ہم عصر ہیں؛ جبکہ کچھ شیعہ علما کے نزدیک ابن جریر شیعہ کے نام سے کبیر و صغیر دو شخصیات ہیں؛ چنانچہ عباس القمی نے الکنی والالقب میں صرف ایک ابن جریر شیعہ کا ذکر کیا ہے اور دلائل الإمامة (جو دو ابن جریر شیعہ ماننے والوں کے نزدیک دوسرے ابن جریر کی تصنیف ہے) کو بھی ابن جریر کبیر یعنی سنی ابن جریر کے ہم عصر کی تصنیف قرار دیا ہے، جبکہ آقا بزرگ طهرانی کے نزدیک ایک کے بجائے دو ابن جریر شیعہ ہیں اور دلائل الإمامة پہلے کی بجائے دوسرے متاخر ابن جریر کی تصنیف ہے۔“ (سہ ماہی ”المظاہر“، کوہاٹ، ص ۲۰-۲۱- از مولانا سید محمد سعید، جلد ۲، شماره ۲، ربیع الثانی، جمادی الاولیٰ، جمادی الثانیہ ۱۴۳۷ھ)

تاریخ طبری کی اکثر روایات اہل تشیع سے مروی ہیں:

علاوہ ازیں طبری نے اپنی تاریخ میں اکثر شیعہ راویوں کی روایات لی ہیں۔ صرف ابو مخنف سے ۵۸۷ روایات لی ہیں، جس کے بارے میں محدثین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ کذاب اور کٹر شیعہ تھا۔ اسی طرح واقدی سے بھی کثرت سے روایات لی ہیں، جو مؤرخ عظیم ہونے کے ساتھ متروک و مہتم راوی ہے۔ محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ طبری کے مقدمے میں لکھتے ہیں: ”أخرج الطبري من رواياته (الواقدي) فيما يقرب من (۳۰۰) موضع“. (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۱۷)

اسی طرح محمد بن سائب کلبی اور اس کا بیٹا ہشام بن محمد سے بھی طبری نے کثرت سے روایات لی ہیں۔ یہ دونوں بھی سبائی اور مشہور کذاب راوی ہیں۔

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: ”ولو ط بن يحيى هذا روى عنه الطبري خمس مئة وسبعا وثمانين رواية... وليس أبو مخنف وحده، أبو مخنف أشهرهم، وإلا فهناك غيره كالواقدي مثلاً، وهو متروك متهم بالكذب، ولا شك أنه مؤرخ كبير حافظ عالم بالتاريخ، ولكنه غير ثقة. والثالث سيف بن عمر التميمي وهو أيضاً مؤرخ معروف، ولكنه متروك متهم بالكذب أيضاً. وكذلك الكلبي (أي: محمد بن السائب الكلبي) وهو كذاب مشهور“. (حقیقۃ من التاریخ، ص ۳۵-۳۶)

ابو مخنف، کلبی اور واقدی پر مختصر تبصرہ:

ابو مخنف لوط بن یحییٰ:

ابو مخنف کے بارے میں علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر کہتے ہیں: ”أخباري تالف لا يوثق به“. علامہ ذہبی دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”الرافضي الأخباري“. ابو حاتم کہتے ہیں: ”متروك الحديث“. آجری کہتے ہیں: ”سألت أبا داود عنه، فنفض يده وقال: أحد يسأل عن هذا“. یعنی وہ اس لائق نہیں کہ اس کے بارے میں پوچھا جائے۔ ابن معین کہتے ہیں: ”ليس بشقة“. وقال مرة: ”ليس بشيء“. ابن عدی کہتے ہیں: ”شيعي محترق، صاحب أخبارهم“. ابن عراق کہتے ہیں: ”كذاب تالف“. ابن الجوزی کہتے ہیں: ”أبو صالح الكلبي وأبو مخنف كلهم كذابون“. سیوطی کہتے ہیں: ”لوط والكلبي كذابان“. زرکلی لکھتے ہیں: ”إمامي من أهل الكوفة“. (انظر: ميزان الاعتدال ۱۹/۳. تاريخ الإسلام للذهبي ۱۸۹/۴. الجرح والتعديل ۱۸۲/۷. لسان الميزان ۳۰/۶-۳۱-۴، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. تنزيه الشريعة المرفوعة، ص ۹۸. الموضوعات لابن الجوزي ۴۰۶/۱. اللآلي المصنوعة ۳۵۵/۱. الأعلام للزركلي ۲۴۵/۵).

عثمان النخيس ابو مخنف کے بارے میں لکھتے ہیں: ”ولو لوط بن يحيى هذا روى عنه الطبري خمس مئة وسبعا وثمانين رواية، وهذه الروايات تبدأ من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وتنتهي إلى خلافة يزيد، وهي الفترة التي سنتكلم عنها في كتابنا هذا، منها سقيفة بني ساعدة، قصة الشورى...، قتل الحسين، في كل هذه تجد لأبي مخنف رواية، وهذه هي التي يعتمد عليها أهل البدع ويحرصون عليها. وليس أبو مخنف وحده، أبو مخنف أشهرهم، وإلا فهناك غيره كالواقدي مثلاً، وهو متروك متهم بالكذب، ولا شك أنه مؤرخ كبير حافظ عالم بالتاريخ، ولكنه غير ثقة. والثالث سيف بن عمر التميمي وهو أيضاً مؤرخ معروف، ولكنه متروك متهم بالكذب أيضاً. وكذلك الكلبي (أي: محمد بن السائب الكلبي) وهو كذاب مشهور“.

اس کے بعد لکھتے ہیں: ”وأبو مخنف هذا جمع بين البدعة والكذب وكثرة الرواية، مبتدع كذاب، مكثر من الرواية“. (حقبة من التاريخ، ص ۳۶).

ابو مخنف شیعہ مورخین کی نظر میں:

شیعہ مورخین خاص کر کتب رجال کے مصنفین: محسن امین، شرف الدین، آغا بزرگ طہرانی، عباس قمی، محمد

مہدی طباطبائی، خوئی، خاقانی، نجاشی، حلی، اور طوسی وغیرہ نے اس کا تذکرہ اپنی کتابوں میں بطور شیعہ مورخ کے کیا ہے؛ بلکہ اس کا شمار بڑے اور اکابر شیعہ مورخین میں کیا ہے۔ (أعیان الشیعة، ص ۱۲۷۔ أعلام الشیعة ۱/۱۶۱، لکنی والألقاب ۱/۱۴۸۔ الفہرست للطوسی ۲/۲۰۔ الفوائد الرجالية لبحر العلوم ۱/۳۷۵-۳۷۹۔ الکنی والألقاب ۱/۱۶۹۔ المراجعات ۲/۲۱۔ حلیۃ الأبرار ۴/۱۴۶۔ رجال الخاقانی ۱/۱۷۷۔ رجال الطوسی ۱/۴۵۹۔ رجال النجاشی ۱/۳۲۱۔ معجم رجال الحديث ۱۱/۱۳۶-۱۳۸۔ الاحتجاج للطبرسی ۱/۴۵۶۔ خلاصة الأقوال ۱/۳۸۹۔ نقد الرجال ۷/۱۴۲-۱۴۱)۔

مزید برآں صاحب ”الفوائد الرجالية“ طباطبائی نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اس کے شیعہ ہونے میں کسی کو شک نہیں ہونا چاہیے، جیسا کہ اصحاب معاجم کی ایک جماعت نے اس کی تصریح کی ہے۔ (الفوائد الرجالية ۱/۳۷۹)

حساس موضوعات پر ابو مخنف کی جھوٹ پر مبنی کتابیں:

یہ ابو مخنف وہ بدبودار شیعہ مورخ ہے جس نے خیر القرون میں رونما ہونے والے تمام اہم واقعات پر جھوٹ پر بھری مستقل کتابیں لکھی ہیں، جیسے: سقیفہ بنو ساعدہ میں بیعت ابوبکرؓ، شوری، خلافت سے متعلق حضرت عمرؓ کی قائم کردہ شوری، مقتل عثمانؓ، مقتل علیؓ، جنگ جمل و صفین، مقتل حسینؓ، وفات معاویہؓ اور ولایت یزیدؓ، مقتل عبداللہ بن الزبیرؓ، سلیمان بن صردؓ اور عین وردہ، وغیرہ۔ (فوات الوفيات لمحمد بن شاکر، ص ۲۲۵۔ الأعلام للزکلی ۵/۲۴۵۔ الفہرست لابن النديم، ص ۱۰۵-۱۰۶۔ معجم الأدباء ۶/۶۷۰۔ معجم المؤلفین ۸/۱۵۷)

عباس مثنیٰ شیعہ نے ”الکنی والألقاب“ میں ابو مخنف کے بارے میں لکھا ہے کہ ابو مخنف بڑے شیعہ مورخین میں سے تھا، اس کے مشہور شیعہ ہونے کے باوجود طبری اور ابن اثیر وغیرہ نے اس سے روایات نقل کرنے میں اس پر اعتماد کیا ہے۔ ”وكان أبو مخنف من أعظم مؤرخي الشيعة، ومع اشتهاه تشيعه اعتمد عليه علماء السنة في النقل عنه كالطبري وابن الأثير وغيرهما“۔ (الکنی والألقاب ۱/۱۶۹)

مشہور مستشرق (اے نیل) نے ”دائرہ معارف اسلامیہ“ میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ابو مخنف نے قرون اولیٰ میں رونما ہونے والے واقعات کی تاریخ میں ”۳۲“ رسالے لکھے ہیں، جن کا اکثر حصہ طبری نے نقل کیا ہے؛ البتہ ابو مخنف سے منسوب جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں وہ متاخرین (شیعہ) کی وضع کردہ ہیں۔ (ماہنامہ دارالعلوم، دیوبند، جون، ۱۳۰۳ء)

ابوالمندز رہشام بن محمد کلبی:

ابوالمندز رہشام بن محمد بن السائب کے بارے میں علامہ ذہبی لکھتے ہیں: ”العلامة الأخباري النسابة

الأوحد أبو المنذر هشام بن الأخباري الباهر محمد بن السائب بن بشر الكلبي الكوفي الشيعي أحد المتروكين كأبيه. قال أحمد: إنما كان صاحب سمر ونسب، ما ظننتُ أن أحدا يحدث عنه. وقال الدارقطني وغيره: متروك الحديث. وقال ابن عساكر: رافضي ليس بثقة“ (سير أعلام النبلاء ۱۰/۱۰۱)

وقال ابن حبان: كان غالبا في التشيع أخباره في الأغلو طات أشهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفها“ (المجروحين ۱۹/۳)

محمد بن سائب كلبی:

محمد بن سائب کلبی کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”محمد بن السائب بن بشر الكلبي، أبو النضر الكوفي، النسابة المفسر: متهم بالكذب، ورُمي بالرفض“ (تقريب التهذيب) وقال الشوري: اتقوا الكلبي. فقيل له: فإنك تروي عنه؟ فقال: أنا أعرف صدقه من كذبه. وقال البخاري: أبو النضر الكلبي تركه يحيى وابن مهدي. وقال سفيان: قال لي الكلبي: كل ما حدثتك عن أبي صالح فهو كذب. وقال الأعمش: اتق هذه السبائية، فإني أدركت الناس وإنما يسمونهم الكذابين. وقال همام: سمعت الكلبي يقول: أنا سبائي. وقال الجوزجاني وغيره: كذاب. وقال الدارقطني وجماعة: متروك. وقال ابن حبان: مذهبه في الدين ووضوح الكذب فيه أظهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفه“ (میزان الاعتدال ۳/۵۵۶)

محمد بن عمر الواقدي:

واقدي کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”متروك مع سعة علمه“ (تقريب التهذيب) اور علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں بعض محدثین سے ان کی توثیق اور متعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اور واضح الحدیث ہونا نقل کیا ہے: ”قال أحمد بن حنبل: هو كذاب. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك. وقال أبو حاتم أيضاً والنسائي: يضع الحديث. وقال ابن المديني: الواقدي يضع الحديث. وقال ابن راهويه: هو عندي ممن يضع الحديث.“ علامہ ذہبی واقدي کے ترجمے کے آخر میں لکھتے ہیں: ”واستقر الإجماع على وهن الواقدي“ (میزان الاعتدال ۳/۶۶۵-۶۶۶)

علامہ ابن تیمیہ انہیں راویوں کے متعلق اہل علم کا فیصلہ بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

”أبو مخنف لوط بن يحيى وهشام بن محمد بن السائب وأمثالهما من المعروفين بالكذب عند أهل العلم“. (منهاج السنة ۵۹/۱)

اب جب واضح دلائل کی روشنی میں یہ معلوم ہو گیا کہ طبری شیعہ تھا اور انھوں نے اپنی تاریخ میں شیعہ راویوں کی بے بنیاد روایات کثیر تعداد میں نقل کی ہیں تو ان روایات کو قرآن کریم اور حدیث کی صحیح روایات کے مقابلے میں کس طرح قبول کیا جاسکتا ہے؟

محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: ”نقل (الطبري) كثيراً من روايات الشيعة والرافضة والمعتزلة والقدرية“ (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۱۷)

اور اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ طبری شیعہ نہیں تھا پھر بھی اس میں تو کسی کو انکار نہیں کہ تاریخ طبری میں ہر قسم کی رطب و یابس روایات بھری ہوئی ہیں۔ محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ طبری کے مقدمے میں لکھتے ہیں: ”أسرف الطبري بذكر الإسرائيليات والخرافات والأوهام والحكايات فيما يتعلق ببدء الخلق وقصص الأنبياء والتاريخ القديم، دون أن يمحص ذلك ويعرضه على النقد والمنطق والعقل وما جاء في القرآن والسنة“۔ (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۱۰۸)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”الإكثار من الحكايات الخرافية وخاصة عند حديثه عن بدء الخليقة وقصص الأنبياء وتأريخ العرب قبل الإسلام، وأخذ كل ذلك من الإسرائيليات، وخالف أحيانا صريح الكتاب والسنة“۔ (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۳۷)

طبری نے اپنی تاریخ میں صرف تاریخ قدیم اور قصص الانبیاء سے متعلق خرافات و اوہام درج کرنے پر اکتفا نہیں کیا؛ بلکہ فتن جیسے اہم و حساس موضوع پر بھی کذاب و متروک راویوں کی روایات کو کثرت سے نقل کیا ہے۔ محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: ”أكثر من الأخذ عن بعض المتروكين والتالفين ومن اتهموا بالكذب وذلك في وقائع وأحداث خطيرة كالفتن“۔ (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۳۸)

خصوصاً طبری نے بنی امیہ کی تاریخ جن روات کے اعتماد پر مرتب کی ہے، ان میں اکثر شیعہ اور متروک و کذاب راوی ہیں۔ محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ طبری کے مقدمے میں طبری کے مصادر و مآخذ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وفي العهد الأموي أخذ (أي: الطبري) تاريخ بني أمية من مدونات عوانة بن الحكم الكلبي، وأبي مخنف، والمدائني، والواقدي، وعمر بن شبة، وهشام الكلبي“۔ (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۸۷)

مذکورہ روات میں مدائنی اور عمر بن شبہ کے علاوہ تمام روات متروک و کذاب ہیں۔

۱- عوانہ بن حکم کو حافظ ابن حجر نے واضح الاخبار لکھا ہے۔ (لسان المیزان ۴/۳۸۶)۔

۲- ابوحنیفہ کو ابن عدی نے کٹر شیعہ اور ابن جوزی نے کذاب لکھا ہے۔ (میزان الاعتدال ۳/۴۱۹)۔

الموضوعات لابن الجوزي ۱/۴۰۶)۔

۳- واقدی کو امام بخاری، ابو حاتم اور ابن حجر نے متروک کہا ہے، اور امام احمد، امام نسائی، ابن مدینی اور ابن راہویہ نے کذاب کہا ہے۔ (میزان الاعتدال ۳/۶۶۵-۶۶۶)۔ (تقریب التہذیب)

۴- ابوالمنذر رہشام بن محمد بن السائب کلبی کو دارقطنی اور ذہبی نے متروک شیعہ، ابن عساکر نے رافضی اور ابن حبان نے غالی شیعہ کہا ہے۔ (سیر أعلام النبلاء ۱۰/۱۰۱)۔ (المجروحین ۳/۱۹)

ان روایات پر مفصل کلام آگے آ رہا ہے۔

ایک طرف طبری نے بنی امیہ کی تاریخ مرتب کرنے کے لیے متروک و کذاب راویوں کا سہارا لیا ہے، تو دوسری طرف اندلس میں بنی امیہ کی خلافت اور اس جیسے بعض دوسرے اہم کارناموں کو اہتمام کے ساتھ ذکر نہیں کیا۔ محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: ”عدم التركيز أو الاهتمام اللازم بوقائع تاريخية هامة كبناء المسجد النبوي لأول مرة، وفتح الأندلس، والخلافة الأموية في الأندلس... وغير ذلك“۔

(مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۳۶-۳۷)

تاریخ طبری میں بے بنیاد روایات کے نقصانات:

ابن جریر نے اپنی تاریخ میں کثرت سے خرافات و اوہام اور بے اصل و جھوٹی روایات کو ذکر کیا ہے۔ اور چونکہ ابن جریر بحیثیت امام تفسیر و محدث مشہور تھے، اس لیے جب انھوں نے یہ ضخیم تاریخ لکھی تو لوگوں نے ان کی شہرت کے پیش نظر اس کتاب کی صحیح و غلط تمام روایات پر اعتماد کیا اور یہ ایسی مصیبت ہے کہ ان باطل و بے بنیاد روایات کے اثرات آج تک لوگوں کے ذہنوں پر نقش ہیں۔

محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: ”إن مجرد وجود الروايات المنكرة في تاريخ الطبري أو المستشعنة والتي لا أصل لها من الصحة حسب تعبير الطبري نفسه، وتراكمها لقرون طويلة دون تمييزها إلى صحيح وضعيف أدى بالنتيجة إلى ترسيخ أباطيل وأوهام وطاقات في أذهان الناس عن أحداث التاريخ الإسلامي، ولكن لا حقيقة لها في الأصل...، وأخذوا بعين الاعتبار أنه محدث ثقة حافظ فصدقوا كل ما في تاريخه، وتلك مصيبة تركت أثرها في كتابة التاريخ الإسلامي إلى يومنا هذا“۔ (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۳۶)

ہاں طبری نے صحیح روایات کو چھوڑ کر بے شمار ضعیف و موضوع روایات کا ایک ذخیرہ جمع کر دیا ہے اور ان پر جرح و تعدیل، ضعیف و قوی اور غلط و صحیح کے درمیان تمیز کا کام دوسرے اصحاب علم پر چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ ابن جریر اپنی اس کتاب ”تاریخ الأمم والملوک“ کے مقدمے میں لکھتے ہیں: ”فما یکن فی کتابی ہذا من خبر ذکرناہ عن بعض الماضین مما یشتکرہ قارئہ، أو یشتہعہ سامعہ، من أجل أنه لم یعرف له وجہاً من الصحة، ولا معنی فی الحقیقۃ، فلیعلم أنه لم یؤت من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقلیہ إلینا، وإنما أدینا ذلك علی نحو ما أدی إلینا“۔ (تاریخ الطبری ۵/۱، ط: الریاض)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ طبری نے پوری کتاب میں اس کا اہتمام نہیں کیا، جیسے جیسے وہ آگے بڑھتے ہیں سند کو حذف کرتے جاتے ہیں۔ محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: ”ولکن الإسناد یختفی تدریجاً کلما اقتربنا من نہایۃ کتابہ“۔ (مقدمۃ صحیح و ضعیف تاریخ الطبری، ص ۳۲)

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر مصنف کا مقصد محض تاریخی روایات کی جمع و ترتیب ہی تھا تو صدر اول کے واقعات میں غالی شیعہ و روافض کی روایات کے ذکر کرنے پر کیوں اکتفا کیا گیا، اور اس وقت کے اہل السنۃ والجماعۃ کے معتمد روایات سے صدر اول کے واقعات کی صحیح نقل سے اعراض کیوں برتا گیا؟! جمل و صفین دونوں کو ملا کر صحیح اور معتمد راویوں کی صرف بارہ روایات پر کیوں اکتفا کیا گیا؛ جبکہ غیر معتمد راویوں کی روایات کا حجم تقریباً دو سو صفحات ہیں؟!۔

ابن جریر طبری کی طرف مسح علی الرجلین کی نسبت:

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ”جامع البیان“ اور ”تاریخ الأمم والملوک“ کے مصنف ابن جریر طبری کی طرف مسح علی الرجلین کے قائل ہونے کی نسبت صحیح نہیں؛ چنانچہ مفتی تقی عثمانی صاحب ”درس ترمذی“ میں فرماتے ہیں: ”اور جس ابن جریر طبری کی طرف یہ تیسرا مسلک (التخییر بین الغسل والمسح) منسوب ہے اس سے مراد اہل سنت کے مشہور عالم ابن جریر طبری نہیں، بلکہ ان سے مراد شیعہ ابن جریر طبری ہیں... ابن جریر طبری جن کی تفسیر ”جامع البیان“ اور ”تاریخ الأمم والملوک“ مشہور ہے وہ اہل سنت میں سے ہیں، اور وہ مسئلہ غسل رجلین میں جمہور اہل سنت کے ہمنوا ہیں۔... حافظ ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے ابن جریر طبری کی عبارت پر غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ وہ تخییر بین الغسل والمسح یا جمع بینہما کے قائل نہیں ہیں؛ بلکہ ان کا منشا یہ ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہی ہے؛ لیکن اس میں دلک واجب ہے؛ کیونکہ پاؤں پر میل کا احتمال زیادہ ہے؛ البتہ انھوں نے دلک کے مفہوم کو لفظ مسح سے تعبیر کر دیا ہے اور اس سے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ جمع کے قائل ہیں؛ حالانکہ حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ ان کا مسلک بھی جمہور اہل سنت سے مختلف نہیں۔“ (درس ترمذی ۱/۲۵۱-۲۵۲)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”ومن نقل عن أبي جعفر بن جرير أنه أوجب غسلهما للأحاديث، وأوجب مسحهما للآية، فلم يحقق مذهبه في ذلك، فإن كلامه في تفسيره إنما يدل على أنه أراد أنه يجب ذلك الرجلين من دون سائر أعضاء الوضوء؛ لأنهما يليان الأرض والطين وغير ذلك، فأوجب ذلكهما ليذهب ما عليهما، ولكنه عبّر عن ذلك بالمسح، فاعتقد من لم يتأمل كلامه أنه أراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما، فحكاها من حكاها كذلك“۔ (تفسير ابن کثیر، المائدة: ۶)

دونوں حضرات کی باتیں سرائیکھوں پر؛ لیکن تفسیر طبری کی عبارت سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہی ہے کہ ابن جریر مسح علی الرجلین کے قائل ہیں اور پورے پاؤں پر گیلے ہاتھ پھیرنے کو غسل کہتے ہیں۔ اور یہ قطعاً دلک نہیں۔ ابن جریر لکھتے ہیں: ”لأن غسلهما إمرار الماء عليهما، أو إصابتهم بالماء“۔ (جامع البیان فی تأویل القرآن ۴/ ۷۱، ط: دار الکتب العلمیۃ، بیروت)

البتہ وہ پورے قدم پر مسح کو ضروری قرار دیتے ہیں اور وہ اسی کو غسل کہتے ہیں۔ یعنی پورے پاؤں پر گیلے ہاتھ پھیرنا غسل ہے اور بعض پر پھیرنا مسح ہے۔ اور ان کے نزدیک وضو میں پانی سے اسی طرح مسح علی الرجلین کا حکم دیا گیا ہے، جس طرح تیمم میں مٹی سے مسح علی الوجہ کا حکم ہے۔ اس لیے لفظ ”مسح“ کو ”دلک“ پر محمول کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ آپ ابن جریر طبری کی عبارت خود ملاحظہ فرمائیں:

”قال أبو جعفر: والصواب من القول عندنا في ذلك، أن الله عز ذكره أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم... ولذلك - من احتمال ”المسح“ المعنيين الذين وصفت من العموم والخصوص، اللذين أحدهما مسح ببعض، والآخر مسح بالجميع - اختلفت قراءة القراء في قوله: ﴿وَأَرْجُلُكُمْ﴾، فنصبها بعضهم، توجيهاً منه ذلك إلى أن الفرض فيهما الغسل، وإنكاراً منه المسح عليهما، مع تظاهر الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعموم مسحهما بالماء. وخفضها بعضهم، توجيهاً منه ذلك إلى أن الفرض فيهما المسح...، فأعجب القراءتين إلي أن أقرأها، قراءة من قرأ ذلك خفضاً، لما وصفت من جمع ”المسح“ المعنيين اللذين وصفت، ولأنه بعد قوله: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، فالعطف به على ﴿الرُّؤُوسِ﴾ مع قرابه منه، أولى من العطف به على ”الأيدي“، وقد حيل بينه وبينهما بقوله: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾. (تفسير الطبري =

البتہ ابن جریر مسح راس کی طرح بعض قدم کے مسح کو کافی نہیں سمجھتے؛ بلکہ پورے قدم پر مسح کو ضروری قرار دیتے ہیں؛ چنانچہ لکھتے ہیں: ”فإن قال قائل: وما الدليل على أن المراد بالمسح في الرجلين العموم، دون أن يكون خصوصاً، نظير قولك في المسح بالراس؟ قيل: الدليل على ذلك، تظاهر الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ”ويل للأعقاب وبطون الأقدام من النار“. ولو كان مسح بعض القدم مجزئاً من عمومها بذلك، لما كان لها الويل بترك ما ترك مسحها بالماء بعد أن يمسح بعضها“. (تفسير الطبري = جامع البيان ۴/ ۷۲، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

تاریخ طبری میں واقعہ حرہ کا ذکر:

واقعہ حرہ سے متعلق ابن جریر طبری (۲۲۳-۳۱۰ھ) نے دو طرح کی روایات ذکر کی ہیں:

۱- ابو مخنف، واقدی، کلبی کی روایت ہے، جس میں دس ہزار لوگوں کا قتل کیا جانا اور ایک ہزار عورتوں کا زنا سے حاملہ ہونا ذکر کیا گیا ہے۔

ابو مخنف، واقدی اور کلبی یہ سب کذاب راوی ہیں؛ اس لیے ان کی روایات قابل اعتبار نہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ (وانظر: میزان الاعتدال ۳/ ۱۹ و ۵۵۶ و ۶۶۵-۶۶۶. الجرح والتعديل ۷/ ۱۸۲. لسان المیزان ۴/ ۹۲. المجروحین ۳/ ۱۹. منهاج السنة ۱/ ۵۹. حقبۃ من التاريخ، ص ۳۵-۳۶).

۲- دوسری روایت جویریہ بن اسماء کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہزاروں کے قتل کی بات درست نہیں، کچھ لوگ قتل ہوئے اور کچھ خندق میں کودنے سے مر گئے۔ خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں اس واقعے میں ۳۰۶ مقتولین کی فہرست دی ہے؛ لیکن سند ندارد۔

جویریہ بن اسماء صحیحین کے راوی ہیں اور ان کے علاوہ اس سند کے دیگر روایت بھی ثقہ ہے؛ ہاں اس کی سند میں بعض اشیاخ مدینہ مجہول ہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

دوسرا مصدر: الکامل فی التاريخ:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا دوسرا مصدر ابن الاثیر (۵۵۵-۶۳۰ھ) کی ”الکامل“ ہے۔ آپ قدیم و جدید تاریخ کے حافظ اور حدیث اور اس کے متعلقات کے امام تھے؛ لیکن ”الکامل فی التاريخ“ میں ان کا ماخذ وہی طبری کی ”تاریخ الأمم والملوک“ تھی جس کی اکثر روایات ابو مخنف، واقدی، محمد بن السائب کلبی اور اس کے بیٹے ہشام بن محمد کلبی وغیرہ کذاب راویوں کی ہیں؛ چنانچہ وہ اپنی اس کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں: ”ابتدأت

بالتاریخ الكبير الذي صَنَّفَهُ الإمام أبو جعفر الطبري، اذ هو الكتاب المعوَّل عند الكافة عليه والمرجوع عند الاختلاف إليه، فأخذتُ ما فيه من جميع تراجمه لم أُخَلِّ بترجمة واحدة منها، وقد ذكر هو في أكثر الحوادث روايات ذوات عددٍ كل رواية منها مثل التي قبلها أو أقل منها، وربما زاد الشيء اليسير أو نقصه، فقصدتُ أتم الروايات ففعلتها“۔ (الكامل في التاريخ ۶/۱)

محبت الدین خطیب مورخین کے تین گروہوں کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تیسرا گروہ طبری، ابن عساکر، ابن الاثیر اور ابن کثیر جیسے ان اہل انصاف کا ہے، جن کی فکر میں انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر مذہب و مشرب کے اہل اخبار مثلاً لوط بن یحییٰ کٹر شیعہ اور اہل اعتدال میں سے سیف بن عمر عراقی کی خبریں جمع کر دی جائیں۔ ”وطائفة الثالثة من أهل الإنصاف والدين كالطبري وابن عساكر وابن الأثير وابن كثير رأوا أنَّ من الإنصاف أن تجتمع أخبار الأخباريين من كل المذاهب والمشارب كلوط بن يحيى الشيعي محترق، وسيف بن عمر العراقي المعتدل“۔ (تعلیق العواصم من القواصم، ص ۱۷۹، ط: دار الجبل)

سیف بن عمر کے بارے میں عثمان النخعی لکھتے ہیں: ”سیف بن عمر التميمي مؤرخ معروف، ولكنه متروك متهم بالكذب“۔ (حقیقۃ من التاریخ، ص ۳۶)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن الاثیر اگرچہ خود ثقہ ہیں؛ لیکن ان کی تاریخ اس قابل نہیں کہ بغیر کسی جرح و نقد کے اس کی ہر روایت کو صرف اس اعتماد پر کہ ابن الاثیر نے نقل کیا ہے قبول کر لی جائے۔

چنانچہ ابن الاثیر نے واقعہ حرہ سے متعلق ابو جعفر کی موضوعی روایت کو اس واقعہ کی سب سے اتم روایت سمجھ کر اپنی تاریخ میں نقل کیا اور اسما بن جویریہ کی روایت کو چھوڑ دیا۔

تیسرا مصدر: تاریخ یعقوبی:

واقعہ حرہ اور واقعہ بلا کا تیسرا مصدر تاریخ یعقوبی ہے۔ اس کا مصنف احمد بن اسحاق (ابی یعقوب) بن جعفر بن وہب بن واضح الیعقوبی (م: ۲۹۲) ہے۔ یعقوبی نے شیعہ عقائد میں پختگی کے ساتھ اپنی اس تاریخ میں شیعہ روایات کی روایت کو ترجیح دی ہے اور شیعہ ائمہ کے کلام کو بکثرت نقل کیا ہے؛ اس لیے یعقوبی کی اس کتاب کی کسی روایت پر اعتماد خصوصاً جبکہ اس کا تعلق عہد اموی اور یزید بن معاویہ سے ہو۔ انتہائی خطرناک ہے۔

یعقوبی کے بارے میں اکرم بن ضیاء العمری لکھتے ہیں: ”مؤرخ شيعي إمامي“۔ (عصر الخلافة

الراشدة، ص ۱۹)

چوتھا مصدر: مروج الذهب:

واقعہ حرہ اور واقعہ بلا کا چوتھا مصدر علی بن الحسین المسعودی مغزلی کی ”مروج الذهب“ ہے۔ علامہ ذہبی

فرماتے ہیں: ”کان أخباریاً، صاحب مُلحٍ وغرائبٍ وعجائبٍ وفنون، وکان معتزلیّاً“ (سیر اعلام النبلاء ۵۶۹/۱۵) تاج الدین سبکی فرماتے ہیں: ”وقیل: إنه کان معتزلی العقیدة“. (طبقات الشافعية الكبرى ۵۶/۳) میرے خیال میں اعتزال تشیع کی ایک شاخ ہے۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”وکتبه طافحة بانه کان شیعياً معتزلیّاً، حتی أنه قال في حق ابن عمر: إنه امتنع من بیعة علي بن أبي طالب، ثم بايع بعد ذلك يزيد بن معاوية، والحجاج لعبد الملك بن مروان، وله من ذلك أشياء كثيرة. ومن كلامه في حق علي ما نصه: الأشياء التي استحق بها الصحابةُ التفضيل: السبقُ إلى الإيمان، والهجرة مع النبي صلى الله عليه وسلم، والنصر له، والقراية منه، وبذل النفس دونه، والعلم، والقناعة، والجهاد، والورع، والزهد، والقضاء، والفتيا. وإنَّ عليّاً من ذلك الحظ الأوفر، والنصيب الأكبر، إلى ما ينضم إلى ذلك من خصائصه بأخوته، وبأنه أحب الخلق إليه، إلى غير ذلك“. (لسان المیزان ۵/۵۳۲، تحقیق: عبد الفتاح أبو غدة)

محبّ الدین خطیب لکھتے ہیں: ”یعدّه الشيعة من شیوخهم وکبارهم، ویدکر له المامقانی فی تنقیح المقال (۲/۲۸۲-۲۸۳) مؤلفات فی الوصایة، وعصمة الإمام، وغیر ذلك مما یکشف عن عصبیته والتزامه غیر سبیل أهل السنة المحدثیة. ومن طبیعة التشیع والتحزب والتعصّب البعدُ بصاحبه عن الاعتدال والإنصاف“. (تعليق العواصم من القواصم، ص ۲۶۲)

مذکورہ عبارات کی روشنی میں مسعودی کی شیعیت کے واضح ہونے کے بعد بنو امیہ اور خصوصاً یزید بن معاویہ کے بارے میں اس کے کسی قول یا روایت کو بلا تحقیق قبول نہیں کیا جاسکتا ہے۔

پانچواں مصدر: الإمامة والسیاسة:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا پانچواں مصدر ”الإمامة والسیاسة“ ہے، جو ابن قتیبہ دینوری کی طرف منسوب ہے؛ لیکن ابن قتیبہ کی طرف اس کتاب کی نسبت متعدد وجوہ سے صحیح نہیں:

- ۱- وفیات الأعیان لابن خلکان، لسان المیزان، تاریخ بغداد، شذرات الذہب وغیرہ میں ابن قتیبہ کی تصانیف کی فہرست موجود ہے؛ لیکن اس میں اس کتاب کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔
- ۲- ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ ابن قتیبہ جیسا مشہور و معروف شخص ایک ایسی کتاب لکھے جس میں صراحتہً صحابہ پر حملے کے گئے ہوں اور صحابہ کی عدالت و ثقاہت کو مجروح کرنے کی کوشش کی گئی ہو اور ہمارے محدثین و مورخین اپنی کتابوں میں اس کا ذکر نہ کریں۔

۳- ابن قتیبہ ایک ادیب اور فاضل شخص تھے اور فنون ادب میں ایک ممتاز حیثیت کے حامل تھے؛ چنانچہ

آپ کی غریب القرآن، غریب الحدیث، تاویل مختلف الحدیث اور ادب الکاتب کی عبارت آپ کے ادبی ذوق کی بین مثال ہیں۔ کتاب الامامة والسياسة کے مطالعہ سے صاف پتا چلتا ہے کہ اس کا مصنف علم و ادب میں کوئی ممتاز درجہ نہیں رکھتا، اگر ہم اس کے غلط واقعات اور فضول روایات سے قطع نظر کر کے صرف اس کے ادبی معیار ہی کو دیکھیں تو ذوق سلیم صاف فیصلہ کرے گا کہ یہ کتاب ابن قتیبہ جیسے قادر الکلام شخص کی نہیں ہو سکتی۔

۴۔ جو واقعات کتاب الامامة والسياسة میں تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں ان کا اجمالی تذکرہ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب ”معارف“ میں کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک مصنف کے تفصیل و اجمال میں روح واقعہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا؛ مگر ان دونوں کتابوں کے مطالعہ سے ایک معمولی قاری بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ کتاب الامامة والسياسة میں جن مباحث مثلاً مشاجرات صحابہ اور بنو امیہ کے مظالم و مثالب کو خاص اہمیت دی گئی ہے معارف میں اس کے متعلق کچھ ذکر ہی نہیں۔ مثال کے طور پر کتاب الامامة والسياسة میں حضرت علیؓ کی حضرت ابو بکرؓ سے بیعت جبری اور ظالمانہ رنگ میں پیش کی گئی ہے اور کتاب کی جلد ۱ کے صفحہ ۱۱ سے ۱۶ تک صفحات میں اس بیعت کو جبری ثابت کرنے کے لیے عجیب و غریب قسم کی روایات نقل کی ہیں؛ لیکن اسی بیعت کا تذکرہ جب وہ معارف (ص ۵۵) میں کرتے ہیں تو اس انداز میں کرتے ہیں کہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں کوئی اختلاف ہوا ہی نہیں تھا۔

۵۔ کتاب الامامة والسياسة میں اکثر روایات شیعہ مذہب کی تائید میں ہیں؛ جبکہ ابن قتیبہ اہل تشیع کے سخت مخالف ہیں اور ان کو ”تاویل مختلف الحدیث“ (ص ۸۶-۸۷) میں باطل فرقوں میں شمار کیا ہے۔ اور ابن قتیبہ کو تو اہل سنت کا خطیب کہا جاتا ہے۔ اتحاد بیٹ بمناقب اہل الحدیث کے مصنف لکھتے ہیں: ”ابن قتیبہ اہل سنت کے لیے ایسے ہیں جس طرح معز لہ کے لیے جاحظ؛ کیونکہ وہ خطیب اہل السنۃ ہیں جس طرح جاحظ خطیب المعتزلہ تھا“۔ (تفسیر المناظر ۳/۱۳۶)

۶۔ اس کتاب کے مصنف نے اس کتاب میں مصر کے دو بڑے علما سے کثرت سے روایات لی ہیں اور ابن قتیبہ نہ تو مصر گئے اور نہ ہی ان دو علما سے علم حاصل کیا ہے؛ بلکہ ابن قتیبہ تو بغداد سے دینور کے علاوہ کہیں نہیں گئے۔

۷۔ اس کتاب کے مصنف ابن ابی لیلیٰ (م: ۱۴۸ھ) سے اس طرح روایت کرتے ہیں گویا کہ انھوں نے ابن ابی لیلیٰ سے ملاقات کی ہے؛ جبکہ ابن قتیبہ (م: ۲۱۳ھ) ابن ابی لیلیٰ کی وفات کے ۲۶ سال بعد پیدا ہوئے۔

۸۔ اس کتاب کے مصنف نے کثرت سے صیغہ تمريض کے ساتھ روایات ذکر کی ہیں؛ جبکہ ابن قتیبہ کا یہ اسلوب نہیں۔

۹- اس کتاب کے مصنف نے خلفائے ثلاثہ حضرت ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم کے بارے میں صرف ۲۵ صفحات لکھے ہیں؛ جبکہ صحابہ کرام کے درمیان وقوع پذیر ہونے والے فتنوں کے بارے میں ۲۰۰ صفحات لکھے اور صحابہ کرام کی تاریخ کو مسخ کرنے کی پوری کوشش کی ہے جو کہ روافض کا طریقہ ہے۔

مذکورہ دلائل سے یقینی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ”الامامة والسياسة“ ابن قتیبہ کی کتاب نہیں؛ بلکہ یہ غلط طور پر ان کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ یہ کسی شیعہ فکر کے حامل مصری یا مغربی شخص کی کتاب ہے جو ابن قتیبہ کی زندگی میں لکھی گئی اور بعد میں ان کی طرف منسوب کر دی گئی ہے۔ جیسا کہ دائرۃ المعارف الاسلامیہ (۱/۲۶۲) سے معلوم ہوتا ہے؛ لہذا اس کے مصنف کے مجہول ہونے اور اس میں صحابہ کرام اور بنو امیہ سے متعلق بے بنیاد اور من گھڑت روایات کے درج ہونے کی وجہ سے اس کتاب کی کسی روایت کو لینا درست نہیں۔

محمود شکر علی آلوسی نے لکھا ہے: ”ومن مكايدهم - يعني الرافضة - أنه ينظرون في أسماء الرجال المعتبرين عند أهل السنة، فمن وجدوه موافقاً لأحد منهم في الأسم واللقب أسندوا رواية حديث ذلك الشيعي إليه، فمن لا وقوف له من أهل السنة يعتقد أنه إمام من أئمتہ فيعتبر بقوله ويعتقد بروايته، كالسدي فإنهما رجلا ن أحدهما السدي الكبير والثاني السدي الصغير، فالكبير من ثقات أهل السنة، والصغير من الوضاعين الكذابين وهو رافضي غال. وعبد الله بن قتيبة رافض غال وعبد الله بن مسلم بن قتيبة من ثقات أهل السنة، وقد صنف كتاباً سماه بالمعارف، فصنف ذلك الرافضي كتاباً سماه بالمعارف أيضاً قصداً للإضلال“. (مختصر التحفة الإثنا عشرية، ص ۳۲)

شیخ علی بن محمد صلابی نے محمود شکر علی آلوسی کی مذکورہ عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ”الإمامة والسياسة“ رافضی ابن قتیبہ کی تصنیف ہے؛ ”وهذا ما يرجح أن كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة الرافضي وليس لابن قتيبة السني الثقة، وإنما خلط الناس بينهما لتشابه الأسماء“. (أمير المؤمنين الحسن بن علي بن أبي طالب، ص ۱۷۰)

چھٹا مصدر: البدايہ والنہایہ:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا چھٹا مصدر ابن کثیر کی البدايہ والنہایہ ہے۔ ابن کثیر رحمہ اللہ تفسیر، حدیث اور تاریخ کے حافظ اور امام ہیں۔ آپ کی تفسیر کتب تفاسیر میں ایک خاص مقام کی حامل ہے۔ آپ نے اپنی تاریخ البدايہ والنہایہ میں ابتدائے آفرینش سے لے کر اپنی وفات تک کے واقعات درج کئے ہیں۔ حافظ ذہبی نے لکھا ہے کہ

وہ صحیح و ناقص روایات میں تمیز کرتے ہیں۔ کتاب میں کئی جگہ شیعہ روایات کی تردید کی گئی ہے؛ لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ بھی اپنی تاریخ میں بعض ایسی باتیں درج کر گئے ہیں جن کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ صرف طبری کے اعتماد پر ابو مخنف وغیرہ جیسے کٹر شیعوں کی روایات سے اپنی کتاب کو نہ بچا سکے؛ بلکہ ایک جگہ تو صاف کھل کر لکھ گئے ہیں کہ: ”وَلِلشَّيْعَةِ الرَّاافِضَةِ فِي صِفَةِ مَصْرَعِ الْحُسَيْنِ كَذِبٌ كَثِيرٌ وَأَخْبَارٌ بَاطِلَةٌ، وَفِي بَعْضِ مَا أوردناه نظر، وَلَوْلَا أَنَّ ابْنَ جَرِيرٍ وَغَيْرَهُ مِنَ الْحَفَازِ وَالْأَثَمَةِ ذَكَرُوهُ مَا سُقَّتْهُ، وَأَكْثَرُهُ مِنْ رِوَايَةِ أَبِي مَخْنَفٍ لَوْطِ بْنِ يَحْيَى، وَقَدْ كَانَ شَيْعِيًّا، وَهُوَ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ عِنْدَ الْأَثَمَةِ“۔ (البداية والنهاية ۸/۲۰۲)

یہ ہے تاریخ کی مشہور ترین کتابوں پر اجمالی تبصرہ۔

مذکورہ مصادر کے علاوہ اور بھی بعض قدیم مصادر میں واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا ذکر ملتا ہے، مثلاً ابوالفرج الاصبہانی الاموی الشیبی کی ”الْأَغَانِي“، ابن عبد ربہ کی ”العقد الفريد“، اور ابن الطقطقی العلوی کی ”الفخری فی الآداب السلطانیة والدول الإسلامیة“ وغیرہ۔ لیکن ان کتابوں میں ان واقعات کو بلا سند ذکر کیا گیا ہے۔ نیز ان کے مصنفین کو روایت و درایت کے معیار سے کوئی سروکار نہیں جو دل میں آیا لکھ دیا اور جس کے خلاف چاہا لکھ دیا۔ اس لیے ان کتابوں پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔

العقد الفريد کے مصنف ابن عبد ربہ کے بارے میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ وہ بنو امیہ کے موالی (غلاموں) میں سے ہونے کے باوجود بنو امیہ کی تحقیر و تذلیل کا رجحان رکھتا تھا اور اس کا بیشتر کلام اس کے شیعہ ہونے پر دلالت کرتا ہے؛ ”يَدُلُّ كَثِيرٌ مِنْ كَلَامِهِ عَلَى تَشْيِيعٍ فِيهِ وَمِيلٍ إِلَى الْحِطِّ عَلَى بَنِي أُمِيَّةٍ، وَهَذَا عَجِيبٌ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ أَحَدُ مَوَالِيهِمْ، وَكَانَ الْأَوَّلَى بِهِ أَنْ يَكُونَ مِمَّنْ يُوَالِيهِمْ لَا مِمَّنْ يَعَادِيهِمْ“۔ (البداية والنهاية ۱۱/۱۹۴)

موجودہ اور قریبی زمانے میں بھی بہت سے مصنفین نے اپنی کتابوں میں واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کو مستقلاً یا ضمناً، اجمالاً یا تفصیلاً ذکر کیا ہے؛ لیکن ان حضرات نے ان واقعات کو انہی مذکورہ قدیم مصادر سے لیا ہے، جن مصادر اور ان کے مصنفین کے بارے میں کلام آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دکتور محمد العرینان کی کتاب ”إبَاحَةُ الْمَدِينَةِ وَحَرِيقُ الْكَعْبَةِ...“ اور حکیم محمود احمد ظفر سیالکوٹی کی کتاب ”سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ شخصیت اور کردار“ کی طرف رجوع کریں؛ اگرچہ حکیم صاحب کی کتابوں کے سب مندرجات سے ہم کو اتفاق نہیں۔

یزید عادل تھا یا فاسق؟

جب عبد اللہ بن حنظلہ نے مدینہ منورہ جا کر یزید کی مخالفت شروع کی اور لوگوں میں یہ بات پھیلائی کہ یزید شراب پیتا ہے اور نماز نہیں پڑھتا، اور محمد بن حنفیہ کو یزید کی بیعت توڑنے پر ابھارا، تو محمد بن حنفیہ نے کہا: ”ما رأيتُ منه ما تذكرون، وقد حضرته وأقمتُ عنده فرأيتُه مواظبًا على الصلاة، متحرِّيًا للخمر، يسأل عن الفقه، ملازمًا للسُّنة... فأطلعكم على ما تذكرون من شرب الخمر؟ فلتن كان أطلعكم على ذلك إنكم لشركاءؤه، وإن لم يكن أطلعكم فما يحل لكم أن تشهدوا بما لم تعلموا“۔ (مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر ۲۸/۲۸۔ البداية والنهاية ۸/۲۳۳)

یعنی جو تم کہہ رہے ہیں وہ چیزیں یزید میں نہیں، وہ نماز کے پابند ہیں، خمر کے کاموں کو تلاش کرتے رہتے ہیں، احکام شرعیہ کے بارے میں پوچھتے رہتے ہیں، سنت نبویہ کے مکمل پابند ہیں۔

محمد بن الحنفیہ کی بات معقول ہے۔ اور خاندان اہل بیت کے ایک ممتاز فرد کی یہ شہادت یزید کی زندگی کے عام گوشوں کو اجاگر کر دیتی ہے۔ اور محمد بن حنفیہ کا یہ بیان واقعہ کربلا کے بعد کا ہے، جو اس بات پر شاہد ناطق ہے کہ یزید بن معاویہ کی اپنے معاصرین کے قلوب میں کس قدر محبت و عظمت تھی، اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ واقعہ کربلا میں یزید کا کوئی دخل نہیں تھا، ورنہ سیدنا حسین علیہ السلام کے بھائی محمد بن حنفیہ یزید کی مخالفت کرنے والوں کو یہ جواب نہ دیتے۔

یزید کو شارب الخمر کہنا لوگوں کا ان کے بارے میں غلط شہرت کی وجہ سے تھا؛ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ تاریخ کبیر میں اپنی سند سے نہیک بن عمرو سے روایت کی ہے: نہیک بن عمرو کہتے ہیں: ہم یزید کے پاس گئے، صحرا میں ان کے لیے خیمہ لگایا گیا تھا۔ تین مرتبہ منادی نے اعلان کیا کہ اے اہل بصرہ! امیر المؤمنین آپ کو بخشش دینا چاہتے ہیں۔ تو ہم آپس میں گفتگو کرنے لگے کہ شاید یزید شراب پی رہا ہے، اچانک ہوانے خیمہ کا پردہ اٹھایا تو وہ قرآن کریم کی تلاوت کر رہے تھے۔

”عن نهيك بن عمرو القيسي قال: وفدنا إلى يزيد بن معاوية وقد ضرب له رواقٌ بالبرية، فنادى مناديه: أين وفد أهل البصرة؟ قد أمر لكم أمير المؤمنين بكذا، وأمر لكم بكذا، ثم نادى مناد ثاني: أين وفد أهل البصرة؟ قد أمر لكم - ثلاثاً، قال بعضنا لبعض: ما نراه إلا قاعدًا يشرب، فجاءت ریح فرفعت طرف الرواق فإذا هو قاعد يقرأ في المصحف“۔ (التاريخ الكبير ۴/۲۷۰، تحقيق: محمود محمد خليل)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی یزید کی صالحیت و قابلیت، بلکہ اہلیت کے بھی معترف تھے، خود بھی ان کی بیعت فرمائی اور لوگوں سے بھی کہتے تھے کہ تم یزید سے بیعت کر لو۔ عامر بن مسعودؓ بھی فرماتے ہیں کہ جب قاصد سیدنا معاویہؓ کی وفات کی خبر لے کر آیا تو ہم اس وقت مکہ مکرمہ میں تھے، ہم عبداللہ بن عباسؓ کے پاس گئے وہ بھی اس وقت مکہ مکرمہ میں تھے، ان کے پاس کچھ لوگ بیٹھے ہوئے تھے اور دسترخوان بچھ چکا تھا، لیکن ابھی کھانا نہیں آیا تھا، ہم نے ان سے کہا: اے ابن عباسؓ! قاصد معاویہؓ کی وفات کی خبر لے کر آیا ہے۔ اس پر وہ کافی دیر خاموش رہے، پھر فرمایا: اے اللہ! معاویہؓ کے لیے اپنی رحمت کو وسیع فرما دے، بخدا! وہ پہلوں کی طرح نہیں تھے اور ان کے بعد ان جیسا کوئی نہیں آئے گا، اور بلاشبہ یزید ان کے خاندان کے صالحین میں سے ہے؛ لہذا تم اپنی جگہ بیٹھے رہو اور اپنی اطاعت اور بیعت اُسے دے دو۔ (أنساب الأشراف للبلاذري، ۲۹۰/۵، أمر يزيد بن معاوية).

حالانکہ یہی عبداللہ بن عباسؓ ہیں کہ مروان کے زمانے میں عبداللہ بن زبیرؓ نے ان سے اپنی بیعت لینی چاہی اور بے حد اصرار کیا؛ لیکن پھر بھی آپؓ نے بیعت سے انکار کر دیا۔ (تاریخ دمشق ۲۱۶/۷۳. أسد الغابة ۱۹۴/۳)

اسی طرح عبداللہ بن عمرؓ یزید کی بیعت میں کس قدر مخلص اور اس کی بیعت توڑنے والوں کے کس قدر مخالف تھے، اس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ مدینہ منورہ میں عبداللہ بن مطیع اور عبداللہ بن حنظلہ یزید کے خلاف بغاوت کرنے والوں کی قیادت کر رہے تھے، جب حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو پتا چلا تو آپ نے عبداللہ بن مطیع کے سامنے تقریر کی اور کہا کہ یزید کی بیعت کو مت توڑو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جس کا انتقال بغیر بیعت کے ہو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

عن نافع قال: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية، فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة. فقال: إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك حديثاً سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من خلع يداً من طاعةٍ لقي الله يوم القيامة لا حُجَّةَ له، ومن مات وليس في عنقه بيعةٌ مات ميتةً جاهليةً". (صحيح مسلم، باب وجوب الملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم: ۱۸۵۱).

صحیح بخاری کی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنے خدام اور رشتہ داروں کو جمع فرما کر یہ نصیحت فرمائی کہ یزید کی بیعت پر قائم رہو۔

عن نافع قال: لما خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية جمع ابن عمر حشمه وولده فقال: إني سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: "يُنْصَبُ لكل غادر لواءٌ يوم القيامة"،

وَأَنَا قَدْ بَايَعْنَا هَذَا الرَّجُلَ عَلَى بَيْعِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَإِنِّي لَا أَعْلَمُ غَدْرًا أَكْثَرَ مِنْ أَنْ يَبَايَعَ رَجُلٌ عَلَى بَيْعِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، ثُمَّ يُنْصَبُ لَهُ الْقِتَالُ، وَإِنِّي لَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنْكُمْ خَلَعَهُ، وَلَا يَبَايِعُ فِي هَذَا الْأَمْرِ إِلَّا كَانَتْ الْفِيصَلُ بَيْنِي وَبَيْنَهُ“۔ (صحيح البخاري، باب إذا قال عند قوم شيئاً ثم خرج، رقم: ۷۱۱۱)

وقال صخر بن جويرية، عن نافع قال: لما خلع أهل المدينة يزيد جمع ابن عمر بنيه وأهله، ثم تشهد وقال: أما بعد، فإننا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”إن الغادر ينصب له لواء يوم القيامة يقال: هذه غدرة فلان، وإن من أعظم الغدر – إلا أن يكون الإشراف بالله – أن يبايع رجل رجلاً على بيع الله ورسوله ثم ينكث“ فلا يخلعن أحد منكم يزيد۔ (مسند أحمد، رقم: ۵۰۸۸۔ تاريخ الإسلام للذهبي ۲۷۴/۵، واللفظ للذهبي)

مسند احمد کی یہ سند صحیح ہے، بلکہ علی شرط الشیخین ہے، جیسا کہ شیخ شعبیہ ابن ناوط نے تعلیق میں لکھا ہے۔

محمد بن حنفیہ نے یزید کی توثیق کی اور شراب نوشی کا انکار کیا، یہ صحیح سند سے ثابت ہے:

مذکورہ بالا روایت میں صحیح بن جویریہ سے روایت کرنے والے راوی اسماعیل ہیں، صحیح بن جویریہ کے ایک دوسرے شاگرد شعبیہ بن الحرب المدائنی ہیں جیسا کہ تہذیب الکمال (۱۱۶/۱۳-۱۱۷) میں مذکور ہے، جنہوں نے اسماعیل کی روایت کے ساتھ یہ اضافہ کیا:

”وزاد فيه المدائني، عن صخر، عن نافع: فمشی عبد الله بن مطيع وأصحابه إلى محمد ابن الحنفية، فأرادوه على خلع يزيد، فأبى، وقال ابن مطيع: إن يزيد يشرب الخمر، ويترك الصلاة، ويتعدى حكم الكتاب، قال: ما رأيت منه ما تذكرون، وقد أقمت عنده، فرأيتُه مواظباً للصلاة، متحريراً للخير، يسأل عن الفقه“۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ۲۷۴/۵)

توسندیوں ہے: قال الإمام أحمد: حدثني شعيب بن حرب المدائني، عن صخر، عن

نافع ...

اور شعبیہ بن حرب المدائنی ثقہ راوی ہیں، جیسا کہ سیر أعلام النبلاء (۱۸۸/۹) میں مذکور ہے، اور مدائنی سے آگے سند مسند احمد کی طرح ہے جو کہ صحیح ہے؛ لہذا جو لوگ کہتے ہیں کہ مدائنی کی انکار شراب خبر کی روایت ثابت نہیں، یا اس کی سند صحیح نہیں، یا سند ہی نہیں، یہ بات درست نہیں۔

معلوم ہوا کہ یزید احکام اسلام کی رعایت کرتے تھے؛ اس لیے عبد اللہ بن عمر ؓ نے ایسا فرمایا اور اس کو

بڑی غداری قرار دیا کہ کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد اس کو توڑ دیا جائے۔

اور یہ معاملہ صرف عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، بلکہ اہل بیت النبوة کے تمام لوگ یزیدی بیعت پر قائم رہے اور بیعت توڑنے والوں کی برابر مخالفت کرتے رہے۔ نیز آل ابی طالب اور بنو عبدالمطلب میں سے کسی نے بھی ایام حرہ میں یزید کے خلاف خروج نہیں کیا؛ چنانچہ علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

”وقد كان عبد الله بن عمر بن الخطاب وجماعات أهل بيت النبوة ممن لم ينقض العهد، ولا بايع أحداً بعد بيعته ليزيد... ولم يخرج أحد من آل أبي طالب ولا بني عبد المطلب أيام الحرّة“. (البداية والنهاية ۸/ ۲۳۲-۲۳۳)

ابن خلدون لکھتے ہیں: ”فلو قد عهد (معاوية) إلى غيره (أي: يزيد) اختلفوا عليه، مع أنّ ظنهم كان به صالحاً، ولا يرتاب أحدٌ في ذلك“. (تاريخ ابن خلدون ۱/ ۲۵۷)

عبداللہ بن مطیع اور محمد بن الحنفیہ کے درمیان جو بات چیت ہوئی اس کی پوری عبارت پڑھنے کے بعد یزید پر الزامات کا فور ہو جاتے ہیں۔ یقول الحافظ ابن کثیر: ”إن عبد الله بن مطيع داعية عبد الله بن الزبير مشى في المدينة هو وأصحابه إلى محمد بن علي بن أبي طالب المعروف بابن الحنفية، فأرادوه على خلع يزيد فأبى عليهم، فقال ابن مطيع: إن يزيد يشرب الخمر ويترك الصلاة ويتعدى حكم الكتاب. فقال لهم: ما رأيتُ منه ما تذكرون، وقد حضرته وأقمت عنده فرأيتُه مواظباً على الصلاة متحرياً للخير يسأل عن الفقه ملازماً للسنة. قالوا: ذلك كان منه تصنعاً لك. فقال: وما الذي خاف مني أو رجا حتى يظهر لي الخشوع، فأطلعكم على ما تذكرون من شرب الخمر؟ فلئن كان أطلعكم على ذلك إنكم لشركاؤه، وإن لم يكن أطلعكم فما يحل لكم أن تشهدوا بما لم تعلموا. فقالوا: إنه عندنا لحق وإن لم نكن رأيناه. فقال لهم: أبى الله ذلك على أهل الشهادة، فقال: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ ولستُ من أمركم في شيء. قالوا: فلعلك تكره أن يتولى الأمر غيرك، فنحن نوليكَ أمرنا. قال: ما استحل القتال على ما يريدونني عليه تابِعاً ولا متبوعاً“. (أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص ۲۲۷. وانظر: البداية والنهاية ۸/ ۲۳۳)

ان سب روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جلیل القدر صحابہ کرام نے یزید کی بیعت کی ہوئی تھی اور یہ بیعت جبری بیعت نہیں تھی، بلکہ یزید کو صحیح معنوں میں امیر المؤمنین سمجھ کر بیعت کی گئی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ جب ایام حرہ میں کچھ لوگوں نے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے ساتھیوں کے ورغلانے پر یزید کی بیعت توڑی تو حضرت عبداللہ بن

عمرؓ، خاندان ابی طالب، بنو عبد المطلب اور خاندان نبوت کے دوسرے افراد نے لوگوں کو بیعت توڑنے سے روکا بھی اور خود بھی اس بیعت پر قائم رہے؛ حالانکہ اس وقت ان کے لیے بیعت توڑنے کا سنہری موقع تھا؛ لیکن چونکہ انھوں نے دلی خلوص سے بیعت کی ہوئی تھی؛ اس لیے خود بھی یزید کی بیعت پر قائم رہے اور دوسروں کو بھی یزید کی بیعت توڑنے سے روکتے رہے۔ اور خود سیدنا حسینؓ نے بھی مجمع عام میں یزید کی بیعت کا وعدہ فرمایا تھا؛ لیکن عبد اللہ بن زبیر کے سلسلے میں مشغولی کی وجہ سے حکام آپ سے بیعت نہ لے سکے اور پھر آپ مکہ المکرمہ چلے گئے۔ اور میدان کر بلا میں بھی آپ نے جو تین شرائط پیش کی تھیں ان میں ایک شرط یہ تھی کہ انھیں شام جا کر یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے دیا جائے، جیسا کہ اہل سنت اور شیعہ علما کی متعدد کتابوں میں لکھا ہے۔ خود ابو مخنف شیعہ کا اقرار ہے کہ حضرت حسینؓ کر بلا سے واپسی چاہتے تھے؛

”قال أبو مخنف: وأما ما حدثنا به المجالد بن سعيد، والصقعب بن زهير الأزدي وغيرهما من المحدثين، قالوا: إنه قال: اختاروا مني خصالا ثلاثا: إما أن أرجع إلى المكان الذي أقبلت منه، وإما أن أضع يدي في يد يزيد بن معاوية فيرى فيما بيني وبينه رأيه، وإما أن تثيروني إلى أي ثغر من ثغور المسلمين شئت، فأكون رجلا من أهلهم، لي ما لهم، وعلي ما عليهم“۔ (تاريخ الطبري ۵/۴۳۱۔ الكامل في التاريخ ۴/۱۶۴۔ مقتل الحسين لأبي مخنف ۱/۱۴۲۔ كلمات الإمام الحسين لمحمود شريفی ۲/۱۱۲۔ تنزيه الأنبياء للشيخ المرتضى، ص ۲۶۱)

گزشتہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یزید کو شراب الخمر یا فاسق و فاجر کہنا درست نہیں۔ نیز وہ خیر القرون کا زمانہ تھا، اگر مسلمانوں کے سربراہ اور لیڈر شراب پیتے ہوں تو پھر امت کا کیا حال ہوگا؟! نیز یزید تابعی ہے اور حضرت جابر بن عبد اللہؓ فرماتے ہیں: ”سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: ”لا تَمَسُّ النارُ مسلماً رآني، أو رأى من رآني“۔ (سنن الترمذی، باب ما جاء في فضل من رأى النبي صلی اللہ علیہ وسلم، رقم: ۳۸۵۸)

یزید نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة، كلهم من قريش“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۱۸۲۱)

اور یزید بھی ان بارہ خلفاء میں داخل ہے۔ (فتح الباری ۱۳/۲۱۲)

یزید ابن کثیر رحمہ اللہ نے ”مِلْك يوم الدين“ کی قرأت میں یزید کو بطور حجت ذکر کیا ہے: ”عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية وابنه يزيد بن معاوية كانوا يقرؤون ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾“۔ (تفسير ابن كثير ۱/۲۷)

نیز الترغیب والترہیب للمندری میں بحوالہ مراسیل ابی داود یزید بن معاویہ سے یہ مرسل روایت مروی ہے: عن یزید بن معاویہ أنه كتب إلى أهل البصرة سلام عليكم أما بعد: فإن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم زمناً من شعر من مغنم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سألتني زمناً من نار لم يكن لك أن تسألني، ولم يكن لي أن أعطيه. (الترغيب والترهيب ۲/۲۰۳)

اس پر شیخ یونس صاحب نے تبصرہ کیا کہ شاید یہ بعض نسخوں میں ہو؛ اس لیے کہ موجودہ مراسیل ابی داود میں نہیں اور لکھا ہے کہ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں یزید کو رجال مراسیل میں شمار کیا ہے۔ (اليواقيت الغالية في تحقيق الأحاديث العالية ۱/۳۸۶، للشيخ محمد يونس محدث مظاهر العلوم سهارنفور)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”ثم وجدت له (أي: يزيد بن معاوية) رواية في مراسيل أبي داود، وقد نهت عليها في الاستدراك على الأطراف“. (تهذيب التهذيب ۱۱/۳۶۰) خلیفہ بن خیاط نے لیث بن سعد سے نقل کیا: ”قرأ على ابن بكير وأنا أسمع عن الليث قال: توفي أمير المؤمنين يزيد في سنة أربع وستين“. (تاريخ خليفة بن خياط، ص ۲۵۳) اس روایت میں لیث بن سعد نے یزید کو امیر المؤمنین کے لقب سے ملقب کیا۔

امام غزالی فرماتے ہیں: ”أما الترحم عليه فجائز، بل هو مستحب، بل هو داخل في قولنا في كل صلاة ”اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات“، فإنه كان مؤمناً“. (وفيات الأعيان ۳/۲۸۹. فوات الوفيات ۴/۳۳۰)

یعنی ان کو رحمتہ اللہ علیہ کہنا جائز؛ بلکہ مستحب ہے؛ بلکہ وہ ”اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات“ میں داخل ہیں۔

ابن عساکر کے استاذ ابو الفضل محمد بن محمد فرماتے ہیں: ”رأيتُ يزيدَ بن معاوية في النوم فقلتُ له: أنت قتلتَ الحسينَ؟ فقال: لا! فقلتُ له: هل غفر الله لك؟ قال: نعم، وأدخلني الجنة“. (البداية والنهاية: ۸/۲۳۶)۔

ابو الفضل کہتے ہیں: میں نے یزید کو خواب میں دیکھا اور ان سے دریافت کیا کہ کیا آپ نے حسین کو قتل کیا؟ کہا: نہیں، پس میں نے کہا: کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کی مغفرت فرمائی؟ کہا: جی اور مجھے جنت میں داخل کیا۔

ابو بکر ابن العربی العواصم من القواصم میں لکھتے ہیں: ”فإن قيل: كان يزيد خماراً. قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدول بعدالته“. (العواصم من القواصم، ص ۲۳۳-۲۳۴) اگر کوئی کہے کہ یزید شرابی تھا۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ اس الزام کے لیے دو گواہ چاہئیں، دو گواہ کہاں

ہیں؟! بلکہ ان کی عدالت پر عادل گواہ موجود ہیں۔

حافظ عبدالغنی مقدسی فرماتے ہیں: ”خلافتہ صحیحہ۔ وقال بعض العلماء: بايعه ستون من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم ابن عمر“۔ (ذیل طبقات الحنابلة ۵۵/۳) یزید کی خلافت صحیح تھی اور بعض علما نے کہا کہ ساٹھ صحابہ نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی جن میں ابن عمر شامل ہیں۔

بلکہ خود حضرت حسین ؑ نے یزید کو امیر المؤمنین کے معزز لقب سے ملقب فرمایا؛ ”وكان بعث إليه عمر بن سعد وشمر بن ذي الجوشن وحصين ابن نمير، فناشدهم الحسين الله والإسلام أن يسيروه إلى أمير المؤمنين يزيد فيضع يده في يده“۔ (تاریخ الطبری ۳۹۲/۵۔ البداية والنهاية ۱۷۰/۸۔ ورجال إسناده الطبري ثقات)

عبید اللہ بن زیاد نے حضرت حسین کے پاس عمر بن سعد، شمر اور حصین کو بھیجا تو حضرت حسین ؑ نے ان سے اللہ اور اسلام کے واسطے مطالبہ کیا کہ مجھے امیر المؤمنین یزید کے پاس جانے دو؛ تاکہ میں اپنا ہاتھ ان کے ہاتھ میں رکھ دو۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے بھی یزید کے لیے رحمۃ اللہ علیہ کا لفظ استعمال کیا؛ قال ابن شاذب سمعت إبراهيم بن أبي عبد يقول: سمعت عمر بن عبد العزيز يترحم على يزيد بن معاوية“۔ (لسان الميزان ۲۹۴/۶)

اشکال: عمر بن عبدالعزیز نے اس شخص کو ۲۰ کوڑے لگوائے جنہوں نے یزید کو امیر المؤمنین کہا؛ ”فذکر رجل يزيد فقال: قال أمير المؤمنين يزيد بن معاوية، فقال (أي: عمر بن عبد العزيز): تقول أمير المؤمنين، وأمر به فضرب عشرين سوطاً“۔ (تاریخ الإسلام للذهبي ۲۷۵/۵)

جواب (۱): ذہبی نے یہ حکایت محمد بن متوکل المعروف بابن السری سے نقل کی۔ محمد بن المتوکل کی وفات ۲۳۸ھ میں ہے اور ذہبی کی ولادت ۶۷۳ھ میں ہے، درمیان میں ساڑھے چار سو سال ہیں۔

(۲) ابن ابی السری کو معدودے چند افراد نے ثقہ کہا؛ لیکن ابو حاتم، ابن عدی، ابو علی غسانی، ابن القیسرانی، ابن جوزی اور حافظ ابن رجب وغیرہ نے ان پر کلام کیا۔

اس کی تفصیل شیخ ابوفوزان کی کتاب ”یزید بن معاویہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ“ کے صفحہ ۶۸۸ سے ۶۹۹ تک دیکھ لیں۔

یاد رکھیں کہ ابوفوزان صاحب کی سب تحریرات سے ہم متفق نہیں۔ یہاں بھی انھوں نے مالک الدار کو

بلا وجہ درمیان میں گھسیٹ کر خواہ مخواہ مجہول کہا؛ حالانکہ خلیلی نے الارشاد (۳۱۳/۱) میں لکھا ہے: ”تابعی، قدیم، متفق علیہ، اثنی علیہ التابعون“۔

بعض اکابر کا یزید کو عاصی اور فاسق کہنا:

مولانا امین اکاڑوی رحمہ اللہ نے تجلیات صفر میں لکھا ہے کہ ہمارے اکابر جیسے حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ اور حضرت گنگوہیؒ نے یزید کو عاصی اور فاسق لکھا ہے۔

جواب: یہ بات ٹھیک ہے کہ انھوں نے کہا؛ لیکن انھوں نے کس بنیاد پر نقل کیا؟ ان کی بنیاد تاریخی روایات ہیں، جو واقدی، کلبی اور ابو مخنف کے واسطے سے ہیں۔ اور جب بنیاد ہی کمزور ہے تو بات ہی ختم ہوگئی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے حضرت گنگوہیؒ اور حضرت مدنیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل“ (باقیات فتاویٰ رشیدیہ، ص ۵۲۶۔ شہاب ثاقب، ص ۲۰)۔

یہ مشہور روایت موضوعی ہے۔ حافظ ابن حجر، دمیری، زرکشی، سیوطی، سخاوی اور شوکانی نے ”لا أصل له“ کہا ہے۔ (المقاصد الحسنة، رقم: ۷۰۲۔ الدرر المنتشرة، رقم: ۲۹۴۔ الفوائد المجموعة، رقم: ۴۷)۔ اور محمد بن محمد درویش نے موضوع کہا ہے۔ (أسنى المطالب، رقم: ۸۸۹)۔

حضرت گنگوہیؒ اور حضرت مدنیؒ نے روایت مشہورہ لیا، اور جب اس مشہور روایت کی بنیاد ہی نہیں، تو حضرت گنگوہیؒ اور حضرت مدنیؒ کی تعلیل بھی نہیں؛ بلکہ اس روایت کی تعلیل ہوگی۔

”حکایات اولیا“ میں ہے کہ ایک مرتبہ مولانا گنگوہیؒ نے حاضرین مجلس سے فرمایا کہ مولانا قاسم کو گلاب سے زیادہ محبت تھی، جانتے بھی ہو کیوں تھی؟ ایک صاحب نے عرض کیا کہ ایک ضعیف حدیث میں آیا ہے کہ گلاب جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عرق مبارک سے بنا ہوا ہے۔ فرمایا: ہاں، اگرچہ حدیث ضعیف ہے؛ مگر ہے تو حدیث۔ (حکایات اولیا، ص ۲۳۹)۔

محدثین نے اس حدیث کو موضوعی لکھا ہے۔ ملا علی قاری موضوعات صغیر میں لکھتے ہیں: ”الورد الأبيض خلق من عرقه صلى الله عليه وسلم، والأحمر من عرق جبريل، والأصفر من عرق البراق. مذکور في مسند الفردوس وغيره. قال النووي: لا يصح. وقال آخرون: موضوع.“ (المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ص ۲۰۳)۔

اس کی تعلیق میں شیخ عبدالفتاح ابوغندہ لکھتے ہیں کہ نووی کے لا یصح اور دوسروں کے موضوع کہنے کا مطلب ایک ہے۔

سخاوی نے المقاصد الحسنہ، ص ۱۳۰ میں حافظ ابن حجر سے ”إنه موضوع“ نقل کیا۔ مختصر المقاصد الحسنہ میں

علامہ زرقاتی لکھتے ہیں: ”إن الورد الأبيض خلق من عرقی“، إلى آخر الحديث موضوع (ص ۹۱)
اب اگر کوئی اس روایت کو موضوعی کہہ دے تو یہ اکابر کی نقل کی تغلیط نہیں؛ کیونکہ انھوں نے تو کسی کتاب سے نقل کیا ہوگا؛ بلکہ بنیاد کی تغلیط یا تیخ کنی ہے۔

اسی طرح عقیقہ کی ہڈیوں کی بارے میں حضرت گنگوہی نے تحریر فرمایا کہ نہ توڑنے کی کوئی روایت نہیں۔ (باقیات فتاویٰ رشیدیہ ۲۳۷)

حالانکہ ابوداؤد کی مراسیل (رقم: ۳۷۹) میں مرسل روایت ہے۔ اسی طرح مستدرک حاکم (رقم: ۷۵۹۵) میں بھی ضعیف روایت ہے؛ لہذا حضرت گنگوہی کا مطلب یہ ہوگا کہ صحیح مرفوع روایت نہیں ہے۔ فتاویٰ دارالعلوم زکریا ۶/۲۹۷ ملاحظہ کیجئے۔

اسی طرح حضرت گنگوہی نے باقیات فتاویٰ رشیدیہ میں ہاروت ماروت کے قصے کے ثبوت کی طرف میلان ظاہر فرمایا۔ (باقیات فتاویٰ رشیدیہ ۵۱۴) لیکن حضرت تھانوی اور بیضاوی وغیرہ اس کا انکار فرماتے ہیں، تو اس میں بھی قصے کی تغلیط ہوتی ہے اکابر کی تغلیط نہیں کہ انھوں نے کتابوں سے نقل فرمایا۔

اسی طرح حضرت مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ نے فضائل نماز میں یہ روایت نقل فرمائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا گیا کہ جو شخص نماز کو قضا کر دے گو بعد میں پڑھ بھی لے پھر بھی اپنے وقت پر نہ پڑھنے کی وجہ سے ایک حقب جہنم میں جلے گا اور حقب کی مقدار اسی (۸۰) برس کی ہوتی ہے اور ایک برس تین سو ساٹھ دن اور قیامت کا ایک دن ایک ہزار برس کے برابر ہوگا، تو ایک حقب کی مقدار دو کروڑ اٹھاسی لاکھ برس ہوئی۔ (فضائل نماز، ص ۳۳۰)

علمائے حدیث کو اس حدیث کا اتنا پتا نہیں ملا۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعہ کو مجالس الابرار سے نقل فرمایا جو وعظ و نصیحت کی کتاب ہے۔ اگر کوئی اس حدیث کو موضوعی کہے گا تو یہ مجالس الابرار کی روایت کا رد ہوگا۔

نیز حضرت شیخ رحمہ اللہ نے فضائل نماز (ص ۳۸۱) پر حضرت علی کی نماز کا قصہ لکھا ہے کہ ان کے پاؤں میں تیر پھنس گیا تھا، حالت نماز میں وہ نکالا گیا اور ان کو پتا بھی نہیں چلا۔

یہ واقعہ شیعوں کی کتابوں میں مرقوم ہے، اہل سنت کی کتابوں میں ہمیں نہیں ملا؛ بلکہ علامہ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ میں اس واقعے کی تردید کی ہے۔ حسن بن ابی الحسن الدیلمی الشیبی نے لکھا ہے: ”وكان إذا توجه إلى الله تعالى توجه بكليته وانطع نظره عن الدنيا وما فيها حتى لا يبقى يدرك الألم، لأنهم كانوا إذا أرادوا إخراج الحديد والنشاب من جسده الشريف تركوه حتى يصلي، فإذا اشتغل بالصلاة وأقبل على الله أخرجوا الحديد من جسده ولم يحس به“۔ (إرشاد القلوب ۲/۲۲) نیز سید ہاشم بحرانی نے حلیۃ الابرار (۱۸۰/۲) پر اور عباس قتی نے منتہی الآمال (ص ۲۱۷) پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ منقبت لکھی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”وما ذکر من إخراج الحديد من جسده فكذب، فإن علياً لم يعرف أنه دخل فيه حديد“. (منها السنة ۱۳۴/۴)

تو اس واقعہ کی تردید درحقیقت کتب شیعہ کی تردید ہے، حضرت شیخ نے اس کی شہرت کی وجہ سے اس واقعہ کو نقل فرمایا۔

یزید پر فسق و فجور کے اتہامات کا جائزہ:

یزید پر فسق و فجور کے اتہامات ثابت نہیں، یہ سب چیزیں کچھ تو سبائیوں نے مشہور کیں اور کچھ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے دعویٰ خلافت کے وقت ان کے داعیوں نے یزید کی پوزیشن اور وقار کو کم کرنے کے لیے پھیلائیں جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے محمد بن حنفیہ کے حوالے سے ذکر کیا جا چکا ہے کہ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے داعی عبد اللہ بن مطیع وغیرہ نے یزید پر شراب پینے کا الزام لگایا؛ لیکن اپنے ذاتی علم کی بنا پر نہیں؛ بلکہ سنی سنائی باتوں سے۔

یزید کے نیک سیرت ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے علاوہ اکثر صحابہ نے ان کی بیعت کی، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی کربلا میں آپ کی بیعت کے لیے راضی ہو چکے تھے؛ بلکہ مدینہ منورہ میں یزید کے لیے بیعت لینے والے جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس بیعت کے لیے پہنچے تو آپ نے آئندہ کل مجمع عام میں بیعت کا وعدہ فرمایا اور آپ اس روز مدینہ میں موجود بھی رہے؛ لیکن بیعت لینے والے عبد اللہ بن زبیر کے سلسلے میں مشغول رہے اور اس کے بعد والی رات کو آپ مکہ مکرمہ کے لیے روانہ ہو گئے؛ اس لیے رمی بیعت کا عمل نہ ہو سکا۔ اگر یزید کا ذاتی کردار یہی ہوتا جو تاریخی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فسق و فجور کی زندگی بسر کرتے تھے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی یہ جماعت کبھی بھی ان کے ہاتھ پر بیعت خلافت نہ کرتی اور کبھی بھی ان کو قرون مشہود لہا بالآخر میں مسلمانوں کا امام اور خلیفہ نہ ہونے دیتی اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بھائی محمد بن حنفیہ رضی اللہ عنہ کبھی بھی ان کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی اتباع کرنے والا پابند صلاۃ اور صالحین میں شمار نہ کرتے۔

اور سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کے چچا زاد بھائی اور بہنوئی اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بڑے بھائی سیدنا جعفر طیار کے صاحبزادے عبد اللہ بن جعفر اپنی صاحبزادی ام محمد کا نکاح کبھی بھی یزید بن معاویہ سے نہ کرتے۔ (جمہورۃ أنساب

العرب لابن حزم، ص ۶۹)

اور نہ ہی خود سیدنا حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر جلیل القدر صحابہ یزید کی زیر قیادت جہاد قسطنطنیہ میں شمولیت فرماتے۔ کسی بات کے ثبوت کے لیے دو گواہوں کی گواہی ضروری ہے۔ عبد اللہ بن مطیع نے جب یزید پر شرب خمر کا

الزام لگایا تو محمد بن حنفیہ نے ان سے کہا: کیا آپ نے انھیں شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے؟ تو ابن مطیع نے نہ تو یہ کہا کہ انھوں نے شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے اور نہ ہی اس بات پر کسی ایک کو بھی گواہی کے لیے پیش کر سکے۔ (البدایۃ والنہایۃ ۲۳۳/۸) محمد بن حنفیہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے: ”شنیدہ کے بودا مندیدہ“۔

ابن عربی لکھتے ہیں: ”فإن قيل: كان يزيد خماراً. قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدول بعد الله: فروى يحيى بن بكر عن الليث ابن سعد، قال الليث: ”توفي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا“ فسماه الليث ”أمير المؤمنين“ بعد ذهاب ملكهم وانقراض دولتهم، ولولا كونه عنده كذلك ما قال إلا ”توفي يزيد“. (العواصم من القواصم، ص ۲۳۳-۲۳۴)

محبت الدین خطیب فرماتے ہیں: یزید سے متعلق خبروں کی جس روز تحقیق کی جائے گی، اور لوگوں کو اس کی زندگی کے حقیقی حالات معلوم ہوں گے، تو ان پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ وہ ان بہت سے لوگوں سے کمتر نہیں تھا، تاریخ جن کی مدح سرائی کرتی اور ان کی خوبیوں کے گن گاتی ہے۔

”إن يزيد يوم تمحص أخباره، ويقف الناس على حقيقة حاله كما كان في حياته، يتبين من ذلك أنه لم يكن دون كثيرين ممن تغني التاريخ بمحامدهم، وأجزل الشاء عليهم“. (حاشیۃ العواصم من القواصم، ص ۲۲۱)

یزید میں صالحیت اور خدمت خلق کا جذبہ تھا، نہ کہ حکومت کا نشہ۔ ان کی دلی خواہش تھی کہ اگر کبھی زمام خلافت میرے ہاتھ میں آئی تو میں بھی حضرت عمر فاروق ؓ کی طرح عادلانہ اور صالحانہ حکومت چلاؤں گا؛ چنانچہ علامہ ابن کثیر نے ابن ابی الدنیا سے سند نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ ؓ نے یزید سے پوچھا کہ اگر تمہیں والی بنا دیا جائے تو تم کس طرح حکومت کرو گے؟۔ باپ کا سوال یہ معلوم کرنے کے لیے تھا کہ بیٹے کے قلب میں قیصر و کسری کی اتباع کا جذبہ ہے یا ابوبکر و عمر ؓ کی پیروی کا۔ بیٹے نے جواب دیا کہ خدا کی قسم! میں بھی وہی عمل کروں گا جو عمر بن الخطاب ؓ نے کیا تھا۔

”أن معاوية قال ليزيد: كيف تُراك فاعلاً إن وُليت؟ قال: يُمتع الله بك يا أمير المؤمنين، قال: لَتُخْبِرَنِي، قال: كنتُ والله يا أبة عاملاً فيهم عمل عمر بن الخطاب. فقال معاوية: سبحان الله يا بني والله لقد جهدت على سيرة عثمان بن عفان فما أطقنتها، فكيف بك وسيرة عمر؟“. (البدایۃ والنہایۃ ۲۲۹/۵)

یہ جواب یزید کی صفائی قلب اور نیک نیتی کی غمازی کرتا ہے اور ان لوگوں کی پر زور تردید کرتا ہے جو ان پر

فسق و فجور میں مبتلا ہونے کے اتہامات لگاتے ہیں۔

حدیث: ”أعوذ بالله من رأس الستين...“ کی تحقیق:

اشکال: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”أعوذ بالله من رأس الستين وإمارة الصبيان“۔
میں ۶۰ھ کی ابتدا اور بچوں کی حکمرانی سے پناہ مانگتا ہوں۔ ۶۰ھ یزید کی حکومت کی ابتدا ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی دعا قبول ہوئی اور ۵۹ھ میں وفات پا گئے۔ (یزید کی شخصیت، بحوالہ فتح الباری ۱/۲۱۶)

جواب: تلاش بسیار کے بعد بھی ہمیں یہ الفاظ احادیث کے مآخذ میں نہیں ملے۔ ہاں یہ الفاظ ملتے ہیں: ”تعوذوا بالله من رأس السبعين وإمارة الصبيان“۔ أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ۵/۹۹، رقم: ۱۹۰۸۲۔ وأحمد، رقم: ۸۳۱۹ و ۸۳۲۰ و ۸۶۵۴۔ والبزار، رقم: ۳۳۵۸۔ وابن عدی فی الکامل ۸/۸۱ من طرق عن کامل أبي العلاء قال: سمعت أبا صالح مؤذنا كان يؤذن لهم قال سمعت أبا هريرة يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: فذكره۔ وقال البزار: لا نعلم رواه عن أبي هريرة إلا أبو صالح هذا ولا نعلم رواه عنه إلا أبو کامل۔

اس روایت کی سند میں کامل بن العلاء ہے، امام عجل اور یحییٰ بن معین اور یعقوب بن سفیان نے ان کی توثیق کی ہے۔ امام نسائی نے تضعیف کی ہے اور ایک جگہ لا بأس به کہا۔ ابن عدی نے کہا: ”رأيتُ في بعض رواياته أشياء أنكرتها، وأرجو أنه لا بأس به“۔ (تحریر تقریب التہذیب فی ترجمۃ کامل ۳/۱۹۱)

کامل کے شیخ ابوصالح مولیٰ ضباعہ ہیں جن کو تحریر تقریب التہذیب میں مجہول لکھا ہے؛ ”بل مجهول فقد تفرد بالرواية عنه کامل أبو العلاء، وذكره ابن حبان وحده في الثقات، ولم نفهم لم لینه المؤلف، والأعجب منه توثيق الذهبي له في الميزان“۔ (تحریر تقریب التہذیب ۴/۲۱۷)؛ تاہم شیخ ناصر الدین البانی نے سلسلۃ الأحادیث الصحیحہ (۵۸۰/۷) میں لکھا ہے کہ سعید بن سمعان، ابوصالح کے متابع ہیں اور وہ ثقہ ہیں، سعید بن سمعان روایت کرتے ہیں: ”سمعتُ أبا هريرة يتعوذ من إمارة الصبيان والسُّفهاء، فقال سعيد بن سمعان: فأخبرني ابن حسنة الجهني أنه قال لأبي هريرة: ما آية ذلك؟ قال: أن تقطع الأرحام، ويُطاع المُغوي، ويُعصى المرشد“۔ (الأدب المفرد، رقم: ۶۶)

ما قبل کلام سے معلوم ہوا کہ حدیث میں ۷۰ھ کی ابتدا اور إمارة الصبيان سے پناہ کا حکم ہے، یزید کی حکومت سے۔ جو ۶۰ھ میں تھی اور خلافت کے وقت ان کی عمر ۳۵ سال تھی۔ اس کا تعلق نہیں۔ سبعین والی روایت مشکوٰۃ، ص ۳۲۳، البدایہ والنہایہ ۸/۲۲۹، اور مجمع الزوائد کتاب الفتن وغیرہ میں بھی موجود ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روایت میں رأس السبعین اور إمارة الصبيان سے پناہ مانگنے کا حکم فرمایا۔

شیخ علامہ محمد عوامہ مصنف ابن ابی شیبہ کی تعلیق میں تحریر فرماتے ہیں کہ ۱۰۰ھ کے قرب وجوار میں جو افسوسناک واقعات رونما ہوئے اس حدیث میں ان کی طرف اشارہ ہے اور امارۃ الصبیان کی تشریح اُس حدیث میں موجود ہے جس میں قریش کے نوجوانوں کے ہاتھ پر امت کی ہلاکت کی خبر ہے، وہ لکھتے ہیں: ”وكانت في السبعين من الهجرة أحداث ابن الزبير والحجاج إلى أن كان استشهاد رضى الله عنه سنة ۷۳، وأما التعود من إمارۃ الصبیان فيشهد له حدیث غلمة من قریش“۔ (تعلیق علی حدیث: ۳۸۳۹۰)

علامہ سیوطی نے جامع الاحادیث (رقم: ۱۰۸۶۶)، خصائص کبریٰ (۲/۲۰۹) میں اور علی متقی نے کنز العمال (رقم: ۳۰۸۵۴) میں ”تعوذوا بالله من رأس الستين“ نقل فرمایا ہے۔ اس میں ”الستين“ کا لفظ ”السبعين“ سے محرف ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے مسند احمد، مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند ابی یعلیٰ کا حوالہ دیا ہے؛ لیکن مسند ابی یعلیٰ میں یہ حدیث موجود نہیں اور مسند احمد و مصنف ابن ابی شیبہ میں سبعین کا لفظ ہے، ستین نہیں ہے۔ بعض موقوف روایات میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ”ویل للعرب من شر قد اقترب علی رأس الستين، تصير الأمانة غنيمة، والصدقة غرامة، والشهادة بالمعرفة، والحكم بالهوى“۔ (رواہ الحاكم فی المستدرک، رقم: ۸۴۸۹)۔

امام احمد، ابو زرعة دمشقی، امام نسائی اور حافظ ابن حجر وغیرہ نے لکھا ہے کہ امام عبدالرزاق آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ لہذا جن لوگوں نے ان سے اختلاط کے بعد روایت کی ہے وہ حجت نہیں۔ اور مذکورہ روایت کو اسحاق دبري نے ان سے اختلاط کی بعد روایت کیا ہے۔ اسحاق بن ابراہیم الدبري عبدالرزاق کے پاس کم عمری میں آئے تھے، جب یہ قرأنا علی عبد الرزاق کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دوسرے نے پڑھا۔ نیز انھوں نے عبدالرزاق سے منکر روایات بیان کی ہیں۔ کذا فی الکامل لابن عری (۱/۵۶۱)۔

امام ذہبی نے بھی اسحاق دبري کے بارے میں لکھا ہے: ”سمع من عبد الرزاق تصانيفه، وهو ابن سبع سنين أو نحوها، لكن روى عن عبد الرزاق أحاديث منكورة“۔ (میزان الاعتدال ۱/۱۸۱)

دارقطنی نے ”العلل الواردة في الأحاديث النبوية“ میں اس روایت کو مرفوعاً ذکر کیا ہے؛ لیکن موقوف کو اشبہ بالصواب کہا ہے۔ (۳۷۱/۱۰) اور محدثین کے بقول یہ روایت غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

نیز یہ روایت منکر بھی ہے؛ اس لیے کہ یہی روایت دیگر متعدد صحیح طرق سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے؛ لیکن ان میں سن ساٹھ کا ذکر نہیں۔ ملاحظہ کیجئے مسند احمد، حدیث نمبر: ۹۰۷۳، ۱۰۹۲۶۔ سنن ابی داود، حدیث نمبر: ۲۲۳۹۔ صحیح ابن حبان، حدیث نمبر: ۶۷۰۵۔ مستدرک حاکم، حدیث نمبر: ۸۳۵۷۔

اور اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ماقبل میں سبعین والی روایت کے ساتھ ملانے سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ ۶۰ اور ۷۰ کے درمیان ایسے فتنے اور حادثات سراٹھائیں گے جو امت کو لہو لہان کر دیں گے۔ اور دارقطنی کی روایت میں ”ویل للعرب من شر قد اقترب إلى رأس الستين، تكون الصدقة مغرمًا، والأمانة غنيمة، والشهادة بالمعرفة والحكم بالهوية“ کے الفاظ آئے ہیں۔ (العلل الواردة في الأحاديث النبوية ۳۷۱/۱)

۶۰ اور ۷۰ کے درمیان افسوسناک واقعات رونما ہونے کے ساتھ ساتھ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صدی ختم ہونے کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں؛ چونکہ ایک روایت میں قرن ۱۲۰ سال ہے۔ ہجرت کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر ۵۳ سال تھی، ۶۰ اور ۷۰ کے درمیان ۱۲۰ سال پورے ہو جاتے ہیں، جس کے بعد تنزل شروع ہو جائے گا اور لوگ صدقہ کو بوجھ اور امانت کو خوان یغما اور گواہیوں کو گاجر کا حلوہ سمجھیں گے، اور گواہیاں اور فیصلے پہچان، دوستی اور اپنی خواہش کی بنیاد پر ہوں گے۔ حضرت زرارہ بن اوفیٰ فرماتے ہیں: ”القرن عشرون ومئة سنة، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في قرن وكان آخره موت يزيد بن معاوية“۔ (البداية والنهاية ۲۲۹/۸)

طبرانی کی المعجم الأوسط (رقم: ۱۳۹۷) میں مروی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ ؓ نے فرمایا کہ میرے تھیلے میں ایک حدیث ہے اگر میں بیان کروں تو تم مجھے سنسار کرو گے، پھر کہا: ”اللهم لا أبلغن رأس الستين، قالوا: وما رأس الستين؟ قال إمارة الصبيان“۔ اس کی سند میں علی بن زید بن جعدان ہے جو شیعہ اور ضعیف ہے۔ تہذیب التہذیب میں علامہ ابن حجر لکھتے ہیں: ”وفيه ضعف لا يحتج به“۔ (۳۲۷/۷) ذہبی نے سیر أعلام النبلاء (۲۰۷/۵) میں لکھا ہے: ”وقال البخاري وغيره لا يحتج به“۔ عجلی نے کہا: ”كان يتشيع، ليس بالقوي“۔

حضرت ابو ہریرہ ؓ کی وہ حدیث جس میں انھوں نے یہ فرمایا کہ میرے پاس علم کے دو تھیلے ہیں، علم کا ایک تھیلا میں نے آپ کے سامنے پھیلا دیا، اگر دوسرے کو پھیلا دوں تو میرا گلا کاٹ دیا جائے گا۔ اس کے بارے میں شارحین حدیث نے لکھا ہے کہ اس میں بعض منافقین کے نام، حضرت عثمان کی شہادت، نوجوان حکمرانوں کے ہاتھوں امت کی بربادی کما قال: ”هلاک أمتی علی یدی غلمة من قريش“ وغیرہ مراد ہیں، جس میں آپس کی لڑائیاں اور وہ افسوس ناک واقعات شامل ہیں، جنھوں نے امت کو بہت نقصان پہنچایا تھا۔ انظر عمدة القاری للمحافظ العینی (۳۶۴/۳)۔ اور بخاری میں ہے: ”لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان“، یعنی دو قبیلے آپس میں مد مقابل ہوں گے، صرف بنو امیہ نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ۶۰ اور ۷۰ کے درمیان جو واقعات پیش آئے وہ افسوس ناک ہیں؛ لیکن یزید کو ان کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا؛ بلکہ فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر بالفرض سن ۶۰ ہجری کا فتنہ مراد ہو تو اس کو یزید کے مخالفین نے برپا کیا تھا اور وہی اس کے ذمہ دار ہیں۔ اور ”رأس السبعین“ میں تو یزید زندہ ہی نہیں تھے۔

نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جن روایات میں ۶۰ یا ۷۰ سال کا ذکر ہے ان سے مراد ہجری تاریخ ہے، یا اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حدیث پاک کو بیان فرمانے کے بعد سے شمار کیا جائے گا، یا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ۶۰ یا ۷۰ ستر سال مراد ہوں گے؟ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ان روایات میں ہجری تاریخ مراد نہیں ہے؛ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں ہجری تاریخ کا رواج ہی نہ تھا؛ اس لیے ان روایات میں ۶۷ یا ۷۷ ہجری یا اس کے بعد کا زمانہ مراد ہونا چاہیے؛ کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ۷۷ ہجری میں اسلام قبول کیا۔ اور یزید تو سن ۶۲ ہجری میں اس دنیا سے کوچ فرما چکے تھے۔

نیز سبعة اور سبعون کا استعمال کثرت کے لیے قرآن وحدیث اور کلام عرب میں بکثرت آیا ہے، جیسے: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾. (التوبة: ۸۰)، ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾. (الحاقة: ۳۲) ”من صام يوماً في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين خروفاً“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۲۸۴۰) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ نبوت سے دور کا زمانہ مراد ہے۔ اور اگر سنہ ۶۰ ہجری ہی مراد لیا جائے تو بھی اس سے یقینی طور پر یزید بن معاویہ کی حکومت مراد نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ یزید کی حکومت سے پہلے اور بعد میں بھی بہت سے فتنے رونما ہوئے ہیں۔ ہاں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت یزید کے زمانہ حکومت میں ہوئی؛ لیکن آپ کی شہادت نہ تو یزید کے حکم سے ہوئی اور نہ ہی یزیدی فوج کے ہاتھوں؛ بلکہ ان کو شہید کرنے والے کو فی شیعہ ہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

قریش کے چند بچوں یا نوجوانوں کے ہاتھوں امت کی ہلاکت اور سن ۶۰ یا ۷۰ء اور امارۃ الصبیان سے پناہ کا مطلب:

حضرت سعید بن عمرو فرماتے ہیں: ”كنتُ جالساً مع أبي هريرة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة، ومعنا مروان، قال أبو هريرة: سمعتُ الصادق المصدق يقول: ”هَلَكَةُ أُمِّي عَلَى يَدَي غُلَمَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ“ فقال مروان: لعنة الله عليهم غلمة، فقال أبو هريرة: لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان، لفعلتُ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۷۰۵۸)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میری امت کی ہلاکت قریش کے نوجوانوں کے ہاتھ پر ہوگی۔

مروان نے کہا: یہ تو قابل لعنت لوگ ہیں۔ ابو ہریرہ نے کہا: اگر میں چاہوں تو بتلا سکتا ہوں کہ بنی فلان اور بنی فلان ہیں۔

شارحین اس روایت کو بنو امیہ کی مذمت پر محمول کرتے ہیں؛ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے اور ایک ”بنی فلان“ کی جگہ بنو ہاشم اور دوسرے ”بنی فلان“ کی جگہ بنو امیہ رکھ لیں تو یہ معنی ہوں گے کہ بنو امیہ اور بنو ہاشم کی آپس کی چپقلش کے نتیجے میں امت کی بربادی ہوگی۔ اور اس بربادی پر مصلح الامۃ حضرت حسن ؓ نے نظر فرمائی اور حضرت معاویہ ؓ کے ساتھ صلح کا دسترخوان بچھا دیا اور امت محمدیہ اس خوان سے خوب متمتع ہوئی اور مسلمانوں کی فتوحات کا ستارہ بھر چکا۔ فجزاه اللہ تعالیٰ عن جمیع الأمة۔

اور غلتمہ جوانوں کے معنی میں سنن ابی داؤد میں آیا ہے: ”قرئ علینا کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بأرض جهينة وأنا غلام شاب“۔ (سنن أبی داؤد، رقم: ۴۱۲۷)

حضرت ابو ہریرہ ؓ سے اس سلسلے میں مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد احادیث مروی ہیں، مثلاً ایک حدیث میں آپ مرفوعاً روایت کرتے ہیں: ”تعوذوا باللہ من رأس السبعین وإمارة الصبیان“۔ (مسند أحمد، رقم: ۸۳۱۹)

دوسری حدیث میں آپ فرماتے ہیں: ”اللہم لا أبلغن رأس الستین، قالوا: وما رأس الستین؟ قال إمارة الصبیان“۔ (المعجم الأوسط، رقم: ۱۳۹۷)

تیسری حدیث میں آپ فرماتے ہیں: ”وبل للعرب من شر قد اقترب علی رأس الستین“۔ (مستدرک حاکم، رقم: ۸۴۸۹)

ان روایت کی اسانید پر کلام چند صفحات پہلے گزر چکا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ ؓ سے اس معنی کی اور بھی روایات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں، مثلاً ایک اور حدیث میں آپ فرماتے ہیں: ”اللہم لا تدرکنی سنة ستین، ویحکم تمسکوا بصدغی معاویة، اللہم لا تدرکنی إمارة الصبیان“۔ (دلائل النبوة للبیہقی ۶/۴۶۶)

اگر ان تمام روایات کو جمع کیا جائے اور حضرت عثمان ؓ کی شہادت اور اس کے بعد وقوع پذیر ہونے والے فتنوں پر غور کیا جائے تو تین باتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ بچوں کی امارت سے پناہ مانگنے کی ترغیب۔

۲۔ قریش کے چند بچوں یا نو جوانوں کے ہاتھوں امت کی ہلاکت۔

۳۔ سن ۶۰ اور ۷۰ء، یا اس کے درمیان اور قرب وجوار میں ہونے والے فتنوں اور حوادث سے پناہ مانگنے کی

ترغیب۔

صبيان اور غلمہ کے دو معنی ہو سکتے ہیں: ۱- حقیقی معنی، یعنی بچے۔ ۲- مجازی معنی یعنی نوجوان۔

اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو پھر اس کی دو صورتیں ہوں گی:

۱- وہ لوگ مراد ہوں جو امیر بننے کے وقت بچے ہوں؛ لیکن یہ معنی مراد نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ بنی امیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد تک کسی کی بھی عمر خلیفہ بننے کے وقت ۳۳ سال سے کم نہیں تھی؛ البتہ اگر اسے کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہ مانا جائے تو یہ معنی بالکل واضح ہے کہ بچوں کی امارت ان کے نا تجربہ کار ہونے کی وجہ سے مضر ہے اور ہلاکت کا باعث ہے خواہ وہ کسی بھی زمانے میں ہو، اور ان احادیث میں بلا قید زمانہ بچوں کی امارت سے پناہ مانگنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

۲- دوسری صورت یہ ہے کہ اس سے مراد ان لوگوں کی امارت ہو جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان احادیث کے ارشاد فرمانے کے وقت بچے تھے۔ اگر اس صورت کو مراد لیا جائے اور سن ۶۰ و ۷۰ اور اس کے قرب و جوار میں رونما ہونے والے فتنوں پر غور کیا جائے تو بظاہر تین حضرات ان احادیث کا مصداق معلوم ہوتے ہیں:

(۱) عبد اللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہ جو ۴ ہجری میں پیدا ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حدیث پاک کے ارشاد فرمانے کے وقت آپ کی عمر ۴ سے ۷ سال کے درمیان ہوگی؛ کیونکہ اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں جنہوں نے ۷ ہجری میں اسلام قبول کیا ہے۔ (بعض حضرات نے عبد اللہ بن حنظلہ کو کبار تابعین میں شمار کیا ہے۔)

(۲) عبد اللہ بن مطیع رضی اللہ عنہ یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حدیث پاک کے ارشاد فرمانے کے وقت بچے تھے۔

”یقال: إنه (أي: عبد الله بن مطيع) ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان رئيس قريش في وقعة الحرة، اجتمع عليه جمع من أهل المدينة لخلع يزيد بن معاوية، فلما انهزم أصحابه توارى في المدينة، ثم سكن مكة، واستعمله ابن الزبير على الكوفة، فأخرجه المختار بن أبي عبيدة منها، فعاد إلى مكة، فلم يزل فيها إلى أن قُتل مع ابن الزبير في حصار الحجاج“. (تكملة فتح الملهم ۳/ ۳۴۸. وانظر: تاريخ الإسلام للذهبي ۲/ ۸۵۳)

عبد اللہ بن مطیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں پیدا ہوئے، واقعہ حرہ میں قریش کے امیر تھے، ساتھیوں کی شکست کے بعد مدینہ میں چھپ گئے، پھر مکہ منتقل ہوئے، عبد اللہ بن زبیر نے ان کو کوفہ کا گورنر بنایا، پھر مختار نے جب کوفہ پر قبضہ کیا تو یہ مکہ آ گئے اور عبد اللہ بن زبیر کے ساتھ حجاج بن یوسف کے محاصرہ میں رہی

آخرت بن گئے۔

۶۰ ہجری میں جب یزید خلیفہ بنے اور سوائے عبداللہ بن زبیر کے سبھی صحابہ و تابعین کے ان کی بیعت تسلیم کر لینے کے بعد سبائی سازش سے متاثر ہو کر عبداللہ بن حنظلہ اور عبداللہ بن مطیع نے یزید کے خلاف مدینہ میں بغاوت کر دی، عبداللہ بن مطیع قریش کے امیر بنے اور عبداللہ بن حنظلہ انصار کے امیر ہوئے، اور یہ دونوں حضرات اہل مدینہ سے یزید کے خلاف موت پر بیعت لینے لگے، اور ابن حنفیہ، ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم جیسے اکابر صحابہ کے سمجھانے پر بھی باز نہ آئے۔ ان دونوں حضرات کی امارت اور بغاوت کی خبر سن کر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قوم کی بربادی کی پیشین گوئی فرمائی۔ (تاریخ خلیفہ بن خیاط، ص ۲۳۷) چنانچہ سبائی سازش کے نتیجے میں ان دونوں حضرات کی بغاوت نے اہل مدینہ کے چین و سکون کو خوف و دہشت میں بدل دیا اور بہت سی جانیں تلف ہوئیں۔

اہل مدینہ کی ہلاکت اور مدینہ کی حرمت کی پامالی کے اصل ذمہ دار تو سبائی پارٹی کے لوگ ہیں جنہوں نے یہ سازش رچی؛ لیکن یہ لوگ خود سامنے نہیں آئے؛ بلکہ انہوں نے یزید کے بارے میں غلط سلط افواہیں پھیلا کر عبداللہ بن مطیع اور عبداللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہما اور دوسرے بہت سے اہل مدینہ کو اسلامی حکومت کے خلاف بغاوت پر آمادہ کر لیا۔ اور یہ وہی سبائی پارٹی ہے جس نے اکابر صحابہ کے نظریاتی اختلاف کو جمل و صفین جیسے جنگی معرکوں میں بدل دیا تھا، بالآخر بہت سے اہل مدینہ نے یزید کی بیعت توڑ دی اور یہ ان کی اجتہادی خطا تھی۔ یاد رہے کہ اکابر صحابہ کرام اس سبائی سازش کو سمجھ رہے تھے، وہ یزید کی بیعت پر باقی رہے اور انہوں نے عبداللہ بن مطیع اور عبداللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہما کو سمجھانے کی بھی کوشش کی۔ تفصیل واقعہ حرہ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۳) عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ ایک ہجری میں پیدا ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس مبارک ارشاد کے وقت یہ بھی بچے تھے اور ان کی عمر ۷ سے ۱۱ سال کے درمیان تھی۔

صحابہ و تابعین کے یزید کی بیعت پر متفق ہونے کے بعد بھی آپ نے یزید کی بیعت نہیں کی اور حرم کی کو اپنی جائے پناہ بنایا۔ آپ نے ابتداء اسلامی حکومت کی مخالفت نہیں کی؛ کیونکہ آپ کا اختلاف صرف باپ کی جگہ بیٹے کے خلیفہ بننے سے تھا، آپ کو یزید کی شخصیت سے کوئی اختلاف نہیں تھا، آپ کا اختلاف تو ان تمام صحابہ کرام سے تھا جو باپ کی جگہ بیٹے کے خلیفہ بننے پر راضی تھے۔ ابن عباس، ابن عمر، ابو بزرہ اسلمی، جندب بن عبداللہ اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم نے آپ کے اس طرز عمل کی مذمت کی؛ لیکن یہ ایک سیاسی اختلاف تھا، حق و باطل کی لڑائی نہیں تھی، یہی وجہ ہے کہ یزید کے خلیفہ بننے بعد سے ایک طویل عرصے تک نہ تو آپ نے اسلامی حکومت کے خلاف کوئی مزاحمت کی اور نہ ہی اسلامی حکومت نے آپ کے خلاف کوئی کارروائی کی۔

واقعہ کر بلا اور واقعہ حرہ کے بعد جب خوارج اور سبائی پارٹی نے اسلامی حکومت کے خلاف ایک بار پھر سازش کا ارادہ کیا اور مسلمانوں کو پھر آپس میں ٹکرانا چاہا تو ان کی نظر عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ پر پڑی، اس لیے کہ یہی ایک واحد شخصیت تھی جس نے اب تک یزید کے ہاتھ پر بیعت نہیں کی تھی؛ چنانچہ انھوں نے آپ کے اس سیاسی اختلاف کو اسلامی حکومت کے مقابلے میں ایک تحریک کی شکل دے دی اور آپ کو اپنا امیر ظاہر کیا اور آپ کا یہ سیاسی اختلاف مزاحمتی تحریک کی صورت میں نمودار ہوا، اور مخالفت بڑھتی گئی، بالآخر ان خوارج اور سبائی پارٹی کے لوگوں نے ۳۷ھ میں عبداللہ بن زبیر کی امارت میں حکومت کا مقابلہ کیا جس کے نتیجے میں بے شمار جانیں تلف ہوئیں اور حرم مکہ کی بے حرمتی ہوئی، جسے دیکھ کر عبداللہ بن عمرو بن العاص نے فرمایا: ”یا ابن الزبیر، إياك والإلحاد في حرم الله تبارك وتعالى، فإني أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: يُحْلِلُهَا وَيَحُلُّ بِهِ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ“۔ (مسند أحمد، رقم: ۶۲۰۰، وإسناده صحيح)

اور آپ کی شہادت کے بعد حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کی لاش کے پاس کھڑے ہو کر فرمایا: ”وَاللَّهِ لَأُمَّةٌ أَنْتَ أَشْرُهَا لَأُمَّةٌ خَيْرٌ“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۲۵۴۵) آپ بہترین امت کے خطا کار آدمی ہیں۔

یعنی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی نظر میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اپنے اس اقدام میں خطا کار تھے؛ لیکن اس کے باوجود آپ کے بہت سے فضائل و محاسن کے حامل ہیں، اور آپ کا یہ اقدام اگرچہ غیر محمود تھا؛ لیکن آپ کی نیت نیک تھی، آپ باپ کی جگہ بیٹے کے خلیفہ بننے کے مخالف تھے اور اس آئین کو بدلنا چاہتے تھے؛ لیکن اکابر صحابہ اور جمہور امت کی رائے آپ کی رائے کے موافق نہیں تھی؛ اس لیے یہ آپ کا اجتہادِ اقدام تھا، جس پر آپ اجر کے مستحق ہیں۔

نیز امارۃ الصبیان میں اگر امارت بمقابلہ خلافت لی جائے، یعنی چھوٹی سی حکومت، تو یہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ کی حکومت کی طرف مزید ایک اشارہ ہوگا کہ وہ مکہ میں محصور تھے۔

اور اگر صبیان اور غلمۃ کا مجازی معنی یعنی نوجوان مراد لیا جائے تو اس صورت میں بظاہر واقعہ جمل و صفین کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے؛ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی عمر اس ارشاد مبارک کے وقت ۳۰ سے ۳۲ کے درمیان تھی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی عمر اس وقت ۲۷ سے ۳۱ کے درمیان تھی اور واقعہ جمل و صفین میں امت کو جو نقصان پہنچا ہے وہ کسی پر پوشیدہ نہیں۔ اور غلمۃ جوانوں کے معنی میں سنن ابی داؤد میں آیا ہے: ”قرئ علینا کتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرض جهينة وأنا غلام شاب“۔ (سنن أبي داود، رقم: ۴۱۲۷)

اور ان دونوں واقعات میں حق پر کون تھا، دونوں حضرات، یا ان میں سے کوئی ایک؟ تفصیل شعر نمبر ۳۸

میں گزر چکی ہے۔

اور غلمۃ من قریش والی روایت میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے قول ”لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان“ (صحیح البخاری) سے اس بات کی تائید بھی ہوتی ہے کہ ایک بنی فلان سے بنی ہاشم اور دوسرے بنی فلان سے بنی امیہ مراد ہوں۔

صحیح بخاری کی دوسری روایت (رقم: ۷۰۵۸) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کے راوی عمرو بن سعید نے غلمۃ کا مصداق بنی مروان کو قرار دیا ہے؛ لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ عبد الملک بن مروان ۵۵ سال کی عمر میں خلیفہ بنے، وہ کیسے غلمۃ کا مصداق ہو سکتے ہیں؟!

بعض حضرات نے صبیان اور غلمۃ کا معنی نا تجربہ کار لیا ہے اور اس کا مصداق یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کو قرار دیا ہے؛ لیکن یہ بات اس لیے صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے کہ یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں موجود صحابہ و تابعین میں سے کسی سے بھی ان کے بارے میں نا تجربہ کار ہونے کا ثبوت نہیں ملتا؛ البتہ اس کے برعکس غزوہ قسطنطنیہ جیسے عظیم غزوہ میں آپ کا امیر ہونا اور اس میں حضرت ابن عمر، حضرت ابوالیوب انصاری اور حضرت حسین رضی اللہ عنہم جیسے بہت سے جلیل القدر صحابہ کرام کا شریک ہونا آپ کے تجربہ کار ہونے کی بین شہادت ہے۔

اب رہی ان احادیث سے معلوم ہونے والی تیسری بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سن ۶۰ یا ۷۰ء سے پناہ مانگنے کے لیے فرما رہے ہیں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اس سے پناہ مانگ رہے ہیں، تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ۶۰ اور ۷۰ء کے درمیان ایسے فتنے اور افسوسناک واقعات رونما ہوئے ہیں جنہوں نے امت کو ہولناکیاں کر دی۔ اور ان فتنوں کے ذمہ دار وہ لوگ ہیں جنہوں نے یہ فتنے برپا کیے، نہ وہ لوگ جنہوں نے ان فتنوں کا مقابلہ کیا۔

عمرو بن سعید کی ثقاہت اور حرم میں پناہ لینے والے کا حکم:

بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یزید نے مدینہ منورہ پر عمرو بن سعید کو گورنر مقرر کیا جس کے بارے میں حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”كان متألها متكبيرا“۔ (البدایہ والنہایہ ۱۱۹/۸) یعنی یہ اپنے آپ کو خدا کی جگہ پر سمجھنے والا بڑا ہی مغرور تھا۔ جب ابو شریح رضی اللہ عنہ نے اس کو مکہ پر چڑھائی سے منع کیا تو اس نے کہا: ”أنا أعلم بذلك منك يا أبا شريح، إن الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارًا بدم ولا فارًا بخربة“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۱۸۳۲)

جواب: عمرو بن سعید صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ تقریب التہذیب میں ہے: ”وليس له في مسلم إلا رواية واحدة“۔ (ص ۹۳) البتہ اس مسئلے میں احناف کے نزدیک عمرو بن سعید غلطی پر تھے اور احناف کا یہی مسلک ہے کہ حرم میں پناہ لینے والے قاتل کو حرم میں قتل نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ نکلنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور محدثین نے ان کو تابعی ثقہ کہا ہے۔

یزید کے بارے میں حدیث کی روشنی میں مغفور لہ ہونے کی بشارت:

یزید کے بارے میں حدیث کی روشنی میں مغفور لہم کی بشارت ہے۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: حدثني أم حرام أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوماً في بيتها، فاستيقظ وهو يضحك، قالت: يا رسول الله! ما يضحكك؟ قال: ”عجبتُ من قوم من أمتي يركبون البحر كالمُلوك على الأُسرة“. فقلتُ: يا رسول الله! أَدْعُوا الله أن يجعلني منهم، فقال: ”أنتِ منهم“. ثم نام فاستيقظ وهو يضحك، فقال مثل ذلك مرتين أو ثلاثاً. فقلتُ: يا رسول الله! ادع الله أن يجعلني منهم، فيقول: ”أنتِ من الأولين“، فتزوج بها عبادة بن الصامت فخرج بها إلى الغزو، فلما رجعت فُرِّبَتْ دابةً لتركبها فوقعت، فاندقَّتْ عنقُها. (صحيح البخاري، باب ركوب البحر، رقم: ۲۸۹۴).

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: مجھ سے ام حرام نے بیان کیا کہ ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاں قیلولہ کیا اور ہنستے ہوئے بیدار ہوئے، ام حرام نے پوچھا: یا رسول اللہ آپ کیوں ہنس رہے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے اپنی امت کے کچھ لوگوں کو اس حال میں دیکھ کر تعجب ہوا کہ وہ سمندر پر اس طرح سوار ہیں جیسے بادشاہ تخت پر ہوتے ہیں۔ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے کہ مجھے بھی ان میں شامل کر دے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تو انہی میں سے ہوگی۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سو گئے اور ہنستے ہوئے بیدار ہوئے۔ غرض کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تین بار قیلولہ فرمایا اور ہنستے ہوئے اٹھے۔ ام حرام نے کہا: یا رسول اللہ دعا فرمائیے اللہ مجھے ان میں شامل کرے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواباً ارشاد فرمایا: تو پہلے لوگوں میں شامل ہو چکی۔ پھر ایسا ہوا کہ عبادة بن صامت نے ام حرام سے عقد نکاح کیا اور وہ انھیں جہاد (روم) میں لے گئے، جب وہ جہاد سے لوٹ کر آ رہی تھیں اس وقت انھیں بطور سواری جانور پیش کیا گیا، مگر وہ سوار ہوتے وقت گر پڑیں اور ان کی گردن ٹوٹ گئی (اور انتقال کر گئیں)۔

وعن خالد بن معدان أنَّ عمير بن الأسود العنسيَّ حدثه أنه أتى عبادة بن الصامت وهو نازل في ساحة حمص، وهو في بناء له، ومعه أم حرام، قال عمير: فحدثتنا أم حرام أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ”أَوَّلُ جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا“. قالت أم حرام: قلت: يا رسول الله أنا فيهم؟ قال: أنتِ فيهم. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”أَوَّلُ جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم“. فقلتُ: أنا فيهم يا رسول الله! قال: ”لا“. (صحيح البخاري، باب ما قيل في قتال الروم، رقم: ۲۹۲۴).

خالد بن معدان کہتے ہیں کہ عمیر بن اسود غسی نے ان سے بیان کیا کہ وہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کے پاس گئے، حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ اس وقت حمص کے ساحل پر ایک مکان میں اترے ہوئے تھے۔ ام حرام (جو ان کی زوجہ تھیں) ان کے ساتھ تھیں۔ عمیر کہتے ہیں: ام حرام نے ہم سے حدیث بیان کی کہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”میری امت کا پہلا لشکر جو جہاد کے لیے سمندر پر سوار ہوگا اس پر بہشت واجب ہوگی“۔ ام حرام نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا میں بھی ان میں شامل ہونے کی سعادت حاصل کروں گی؟ آپ نے فرمایا: ”ہاں تو بھی ان میں شامل ہوگی“۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”میری امت کا پہلا لشکر جو قیصر روم کے شہر (قسطنطنیہ) میں جہاد کرے گا وہ مغفور ہوگا“۔ (ام حرام کہتی ہیں) میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں بھی ان میں شامل ہوں گی؟ فرمایا: ”نہیں“۔

قال محمود بن الربيع: فحدثتها قومًا فيهم أبو أيوب صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوته التي توفي فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم“۔ (صحيح البخاري، رقم: ۱۱۸۶)

محمود بن ربیع کہتے ہیں: میں نے یہ حدیث ایک مجلس میں بیان کی جس کے شرکا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ابویوب رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ یہ روم کے اس غزوہ کا واقعہ ہے جس میں آپ کی وفات ہوئی تھی۔ فوج کے سردار یزید بن معاویہ تھے۔

اس روایت سے واضح ہوا کہ غزوہ روم کے جس جہاد کے امیر یزید بن معاویہ تھے اس کے منظر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں دیکھا اور خوش ہوئے۔ اگر یزید کا انجام برا ہوتا، تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اظہارِ خوشی کے ساتھ غم بھی ظاہر کرتے اور روتے؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشی والی مسکراہٹ حُک اور ہنسنے تک پہنچ گئی اور نہیں روئے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال کے دن پیر کی صبح کو صحابہ کرام کو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا اور خوش ہوئے مسکرائے اور ہنسے، اسی طرح یزید کی امارت میں مجاہدین کی فوج کو دیکھنے پر خوش ہوئے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ قبرس گئے اور فتح ہوئی، دوسری مرتبہ خواب والے لشکر کے امیر یزید تھے، اور اس غزوہ میں عبداللہ بن عمر، ابویوب انصاری، ابن عباس اور حضرت حسین رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہ شریک تھے۔ اور کسی نے بھی یزید کی قیادت پر اعتراض نہیں کیا۔ وکتور علی محمد صلابی لکھتے ہیں: ”ولم يعترض أحد من الصحابة أو غيرهم على قيادة يزيد في تلك المرحلة، كما أن هذا التصرف من معاوية رضي الله عنه في توليه يزيد هذا الجيش - والذي يضم

اکابر الصحابة وأبنائهم وفقهائهم وسادات المسلمين فيه - دلالة على أن معاوية رضي الله عنه يرى في ولده يزيد ملامح النجاسة والكفاءة التي تؤهله لقيادة هذا الجيش "الدولة الأموية" (۴۵۱/۱)

حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ بیمار ہو گئے اور وفات پا گئے۔ یزید بن معاویہ نے ان کا جنازہ حسب وصیت پڑھایا۔ تدفین کے لیے قلعے کی دیوار کے پاس اٹھا کر لے جا رہے تھے، اوپر سے قیصر دیکھ رہا تھا، اس نے یزید کے پاس سفیر بھیجا کہ میں یہ کیا ماجرا دیکھ رہا ہوں؟ لوگ حالت قتال میں ہیں اور چار پائی کو اٹھا کر لے جا رہے ہیں؟ یزید نے کہا: یہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہیں، ان کی فرمائش تھی کہ ہم ان کے جسد کو آپ کے شہر کی فصیل کے پاس دفن کردیں۔ قیصر نے کہا: جب آپ واپس چلے جائیں گے تو ہم ان کی لاش کو نکال کر کتوں کے سامنے ڈال دیں گے۔ یزید نے کہا: میں آپ کے ملک کے چھوڑنے سے پہلے آپ کے کانوں میں ایک بات ڈالنا چاہتا ہوں۔ عربی کے الفاظ عجیب ہیں: ”إني والله ما أردتُ إيداع بلادكم حتى أودع كلامي آذانكم، فإنك كافر بالذي أكرمت هذا له، لئن بلغني أنه نبش قبره أو مثل به لما تركت بأرض العرب نصرانيًا إلا قتلته، ولا كنيسة إلا هدمتها، فبعث إليه قيسر: أبوك أعلم بك، فوحق المسيح لأحفظنه بيدي“۔ اگر مجھے یہ خبر ملی کہ آپ نے ان کی قبر کی بے حرمتی کی تو میں سرزمین عرب میں نہ کسی مسیحی کو چھوڑوں گا اور نہ کسی چرچ کو۔ قیصر نے کہا: واقعی آپ کے والد آپ کی صلاحیتوں کو خوب سمجھتے تھے، اور مجھے مسیحیت کی قسم! میں اپنی نگرانی میں اس کی حفاظت کروں گا۔ (العقد الفريد ۵/۱۱۷، الدولة الأموية للصلاحي ۱/۵۲۲۔ وانظر: الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار للمقدسي، ص ۷۰-۷۱)

حافظ ابن عساکر لکھتے ہیں: ”قال أبو ظبيان: غزا أبو أيوب الروم فمريض، فلما حضر قال: إذا أنا مت فاحملوني، فإذا صافقتم العدو فادفوني تحت أقدامكم“۔ (تاريخ دمشق لابن عساکر ۱۶/۵۸)۔ قال أبو سعيد المطيعي وغيره: إن أهل القسطنطينية قالوا ليزيد ومن معه: ما هذا؟ ننبشه غداً. قال يزيد: ذا صاحب نبينا صلى الله عليه وسلم أوصى بهذا لئلا يكون أحد من المجاهدين ومن مات في سبيل الله أقرب إليكم منه“۔ (تاريخ دمشق لابن عساکر: ۱۶/۶۲)۔ جب انھوں نے کہا ہم ان کی لاش کو اکھاڑ دیں گے، تو یزید نے کہا: لَإِنْ فَعَلْتُمْ لَأَنْزِلَنَّ كُلَّ جَيْشٍ بِأَرْضِ الْعَرَبِ وَلَأَهْدِمَنَّ كُلَّ كَنِيسَةٍ“۔ (تاريخ دمشق لابن عساکر: ۱۶/۶۲)۔

وفي البداية والنهاية: ”وكان في جيش يزيد بن معاوية، وإليه أوصى، وهو الذي صلى عليه“۔ (۶۴/۸)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”قال ابن عساكر: حدثنا أبو الفضل محمد بن محمد بن الفضل بن المظفر العبدی قاضي البحرين من لفظه وكتبه لي بخطه قال: ”رأيت يزيد بن معاوية في النوم فقلت له: أنت قتلت الحسين؟ فقال: لا! فقلت له: هل غفر الله لك؟ قال: نعم، وأدخلني الجنة“. (البداية والنهاية: ۲۳۶/۸)۔

اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ غیر نبی کے خواب کو حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خوشخبری اور بشارت کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔

حدیث ام حرام میں مدینہ قیصر سے مراد محص ہے، یا قسطنطنیہ؟
اشکال: مدینہ قیصر سے مراد محص ہے، قسطنطنیہ یعنی استنبول مراد نہیں۔

جواب: محققین علما کے نزدیک اس سے مراد استنبول ہے۔ مدینہ الروم اور مدینہ قیصر ایک ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں: ”مطابقته للترجمة في قوله ”يغزون البحر“ لأن المراد من غزو البحر هو قتال الروم الساكنين من وراء البحر الملح. وفي قوله ”يغزون مدينة قیصر“ لأن المراد بها القسطنطينية، والمشهور عندهم أنها تسمى اصطنبول“. (عمدة القاري ۱۰/۲۴۳)

فیض الباری میں ہے: ”وقسطنطينية، وقد يُطلق على مطلق النصارى أيضاً، ثم إيطالية وقسطنطينية كانتا بمنزلة واحدة، فلما جرت بينهما ریح الاختلاف جعل الملك العظيم دار مملكته القسطنطينية، وكان ملگھم في زمنه صلى الله عليه وسلم هرقل، وكان نصرانياً“. (فیض الباری شرح صحیح البخاری ۵۰/۱)

اکمال المعلم میں ہے: ”وتخلى قیصر عن الشام، ورجع القهقري إلى داخل بلاده وقواعدها من قسطنطينية ورومية، وافتحت بلادهما، واحتوى على ملكهما وكنوزهما، كما أخبر عليه السلام“ (إكمال المعلم شرح صحیح مسلم ۸/۲۳۰)

اس کتاب کی تعلیق میں دکتوریجی اسماعیل لفظ قسطنطنیہ کے تحت لکھتے ہیں: ”وقال: قسطنطينية بإسقاط ياء النسب كان اسمها بيزنطية، فنزلها قسطنطين الأكبر وبنى عليها سواراً، فسماها باسمه، وصارت دار ملك الروم، واسمها الحالي استانبول عاصمة تركيا“۔ (حاشیة إكمال المعلم شرح صحیح مسلم ۸/۴۶۱)

فتح الباری میں حافظ ابن حجر مدینہ قیصر سے محص مراد لینے کی تردید کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ”وهذا يندفع بأن في الحديث أن الذين يغزون البحر قبل ذلك وأن أم حرام فيهم وحمص كانت قد

فتحت قبل الغزوة التي كانت فيها أم حرام . والله أعلم. قلت: وكانت غزوة يزيد المذكرة في سنة اثنتين وخمسين من الهجرة، وفي تلك الغزوة مات أبو أيوب الأنصاري فأوصى أن يُدفن عند باب القسطنطينية، وأن يُعفى قبره، ففعل به ذلك، فيقال: إن الروم صاروا بعد ذلك يستسقون به“. (فتح الباري ۱۰۳/۶)

فتوح الشام (۱۰۹/۱) پر، البدایہ والنہایہ (۲۵/۷) پر، جوامع السیرہ لابن حزم الاندلسی القرطبی الظاہری کے (۳۴۲/۱) پر مذکور ہے کہ حص کی فتح سنہ ۱۴ ہجری یا سنہ ۱۵ ہجری میں ہوئی اور غزوہ قبرص سنہ ۲۸ ہجری یا سنہ ۲۷ ہجری میں ہوا۔

قال ابن كثير: ”وقال ابن اسحاق وغيره: وفي سنة أربع عشرة فُتحت حمصُ وبعلبكُ صلحاً على يدي أبي عبيدة في ذى القعدة. قال خليفة: ويقال في سنة خمس عشرة“. (البدایہ والنہایہ ۲۵/۷)

اور تاریخ اسلام میں ہے: ”وورد أنَّ حمص وبعلبك فتحتا صلحاً في أواخر سنة أربع عشرة، وهرب هرقل عظيم الروم من أنطاكية إلى قسطنطينية. وقيل: إنَّ حمص فتحت سنة خمس عشرة“. (تاریخ الإسلام ۱۲۸/۳)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”وقال خليفة بن خياط في تاريخه في حوادث سنة ثمان وعشرين: وفيها غزا معاوية البحر ومعه امرأته فاخنة بنت قرظة، ومع عبادة بن الصامت امرأته أم حرام، وأرخها في سنة ثمان وعشرين غير واحد، وبه جزم ابن أبي حاتم، وأرخها يعقوب بن سفيان في المحرم سنة سبع وعشرين. قال: وكانت فيه غزاة قبرس الأولى“. (فتح الباری ۷۵/۱۱)

یہی بات تقی الدین مقریزی نے ”إمّاع الأسماع“ میں (۲۱۵/۱۲) پر اور تمیمی نجدی نے ”مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم“ (۳۰۷/۱) پر لکھی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مدینہ قیصر والی حدیث کی روشنی میں جو صحیح بخاری میں (رقم: ۲۹۲۳) باب ما قيل في قتال الروم میں مذکور ہے مدینہ قیصر کا جہاد ام حرام کی شرکت اور شہادت والے جہاد کے بعد ہے، تو اگر حص کا جہاد مراد ہوتا تو حص کی فتح ام حرام والے غزوہ کے بعد ہونا چاہئے، جبکہ غزوہ حص ام حرام والے غزوہ کے بعد نہیں؛ بلکہ اس سے چودہ (۱۴) سال پہلے ہے، اور مغفورہ والی حدیث سنانے کے وقت حضرت ام حرام حص کے ساحل پر موجود تھیں اور حص فتح ہو چکا تھا۔

صحیح البخاری (رقم: ۲۹۲۳) میں ہے: ”أتى عبادة بن الصامت وهو نازل في ساحة حمص، وهو

فی بناء له ومعه أم حرام“.

ان حوالوں سے واضح ہوا کہ حص والا غزوہ مراد نہیں۔

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب لکھتے ہیں: ”إن الروایات وإن اختلفت فی تعیین أول جيش غزوا القسطنطينية، وفيها مجال الاحتمالات؛ لكن معظمها تدل على أن أول جيش غزاها كان تحت إمارة يزيد، وهو مؤيد بروایات فی مسند أحمد (۵/۵۲۳) وطبقات ابن سعد (۳/۸۵۴) والبدایة والنهاية (۸/۵۹) وكثير من التواريخ“. (تكملة فتح الملهم للمفتي محمد تقي ۳/۵۷۴)

اطلس الحديث میں ہے: ”القسطنطينية (مدينة قيصر) حاضرة الدولة البيزنطية (دول الروم الشرقية) بناها قسطنطين الأكبر، وانتقل إليها من رومة التي أضحت حاضرة الروم الغربية. بُنيت على مضيق البوسفور الواصل بين البحر الأسود وبحر مرمرة، تشتهر بمئانة أسوارها، وهي اليوم إسطنبول بعد أن فتحها محمد الفاتح العثماني في سنة ۱۴۵۳ م“. (اطلس الحديث، ص ۳۰۹ بحوالہ نجم البلدان ۴/۳۲۷)

اور یہی بات یوسف بن عبداللہ الوابل نے اپنی کتاب ”أشراط الساعة“ کی تعلیق میں صفحہ ۲۱۴ پر لکھی ہے۔ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنهاية میں لکھا ہے: ”فقال (النبي صلى الله عليه وسلم): ”أنت من الأولين“ يعنى جيش معاوية حين غزا قبرص ففتحها في سنة سبع وعشرين أيام عثمان بن عفان، وكانت معهم أم حرام فماتت هنالك بقبرص، ثم كان أمير الجيش الثاني ابنه يزيد بن معاوية، ولم تدرك أم حرام جيش يزيد هذا. (البدایة والنهاية ۸/۲۲۹)

مولانا سلیم اللہ خان صاحب فرماتے ہیں: حدیث باب میں مدینہ قیصر سے مراد قسطنطنیہ ہے جو قیصر کا دار الخلافہ اور پایہ تخت تھا۔ (کشف الباری، کتاب الجہاد، ص ۶۸۴)

بعض حضرات نے قیصر کا دار الخلافہ حص کو قرار دیا ہے۔ یہ اس پر محمول ہے کہ جب وہ شام آتا تھا تو اس کا مستقر حص ہوتا تھا؛ لیکن اصل دار الخلافہ استنبول تھا۔ اور عام طور پر بلاد روم استنبول اور اس کے نواحی کو کہتے تھے۔ مولانا نے روم کو اس لیے مولانا نے روم کہتے ہیں کہ وہ تونیہ میں قیام پذیر تھے جو ترکی میں ہے۔ اور مسلم کی روایت میں قسطنطنیہ کے متعلق یہ الفاظ آتے ہیں: ”جانب منها في البر، وجانب منها في البحر“ (صحیح مسلم، رقم: ۲۹۲۰) اور مجمع کبیر للطبرانی کی روایت میں ”أول جيش من أمتي يغزون جزيرة قيصر مغفور لهم“ (۱۳۳/۲۵) آیا ہے۔ اور یہ کیفیت استنبول کی ہے جس کا ایک حصہ سمندر کے جزیرہ کے اندر ہے اور ایک حصہ باہر ہے۔ سل السنان فی الذب عن معاوية بن أبي سفيان، ص ۲۷۲ لسعد السبيعي ملاحظہ کیجئے۔

مولانا حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں: ”اور ان سب شہادتوں سے اونچی اور واجب القبول شہادت حضرت محمود بن الرزیق صحابی کی ہے جس کو امام بخاری نے اصح الکتاب بعد کتاب اللہ میں اپنی متصل سند سے ذکر کیا ہے: ”فحدثنا قوماً فيهم أبو أيوب صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة التي توفي فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم“۔ (صحيح البخاري، رقم: ۱۸۸۶) ناظرین اس بات کو خوب دھیان میں رکھیں کہ یہ شہادت چشم دید اور ایک صحابی رسول کی شہادت ہے اور اصح الکتاب میں صحیح و متصل اسناد سے مذکور ہے، لہذا اس کے بعد بھی مہتمم صاحب یہ کہنے کی جرأت کریں گے کہ یزید کی امارت و قیادت کا دعویٰ یقینی طور پر ثابت شدہ نہیں!“ (تبصرہ بر شہید کربلا، ص ۱۰۳)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یزید کو قسطنطنیہ بھیجنا بحکم واکراہ نہیں تھا:

بعض علما فرماتے ہیں کہ یزید لہو و لعب میں مبتلا آدمی تھا، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کو زبردستی قسطنطنیہ بھیجا۔ (یزید کی شخصیت اہل سنت کی نظر میں، ص ۳۳)

جواب: یہ واضح الاخبار اور مجہول راویوں کی تاریخی روایت ہے۔ اس روایت کو ابن الاثیر نے ”الکامل“ (۵۷/۳) میں بلا سند ذکر کیا ہے؛ البتہ بلا ذری نے انساب الاشراف (۹۳/۵-۹۴) میں مندرجہ ذیل سند کے ساتھ ذکر کیا ہے:

”حدثني أبو مسعود الكوفي عن عوانة عن أبيه قال: اغزى معاوية الناس في سنة خمسين وعليهم سفيان بن عوف، وأمر يزيد بالغزو فثاقل واعتلّ...“۔ (أنساب الأشراف ۹۳/۵-۹۴، ط: دار الفكر)

عوانہ کا باپ الحکم بن عوانہ بن عیاض مجہول ہے۔ ابن ابی حاتم نے الجرح والتعديل (۱۲۶/۳) میں بلا کسی تبصرے کے ذکر کیا ہے۔ اور ابن حجر نے صرف اتنا کہا ہے: ”کان عبداً خياطاً“۔ (لسان المیزان ۴/۳۸۶)۔ اور عوانہ بن حکم کے بارے میں حافظ ابن حجر اور صلاح الدین صفدی لکھتے ہیں: ”أنه كان عثمانيًا فكان يضع الأخبار لبني أمية“۔ (لسان المیزان ۴/۳۸۶)۔ نکث الهميان في نكت العميان، ص ۲۰۷) اور خیر الدین زرکلی نے لکھا ہے: ”اتهم بوضع الأخبار لبني أمية“۔ (الأعلام ۵/۹۳)

اور ابو مسعود کو فی عمر بن عیسیٰ بھی مجہول راوی ہے۔ طبقات و تراجم اور تاریخ کی کتابوں میں ہمیں اس کا کوئی ذکر نہیں ملا؛ البتہ بلا ذری نے انساب الاشراف میں پندرہ مقامات پر ابو مسعود الکوفی عن عوانہ کی سند سے روایات نقل کی ہیں، اور عوانہ کا وضع الاخبار ہونا گزر چکا ہے، اسی طرح متعدد مقامات پر ابو مسعود الکوفی عن ابن الکسبی کی سند سے بھی روایات نقل کی ہیں اور ہشام بن محمد کلبی اور محمد بن سائب کلبی دونوں باپ بیٹے متہم بالکذب والرفض

ہیں، جس سے ابو مسعود کو فی میں بھی مجہول ہونے کے ساتھ شیعیت کی بو محسوس ہوتی ہے۔

تاریخی روایات میں تو اس پچارے کی طرف بندروں کا نچانا، بندر کو گدھی پر چڑھانا اور شراب کے نشے میں مخمور رہنا منسوب کیا گیا ہے، تارک صلاۃ اور شہوت پرست بتایا گیا ہے۔ ان الزامات کے لیے انسب الاشراف (۲۸۶/۵-۳۰۰، ط: دار الفکر)، البدایۃ والنہایۃ (۲۳۵/۸-۲۳۶، ط: دار الفکر) دیکھ لیں۔

بلاذری انسب الاشراف میں لکھتے ہیں: ”حدثني العمري، عن الهيثم بن عدي، عن ابن عياش وعوانة، وعن هشام ابن الكلبي عن أبيه وأبي مخنف وغيرهما قالوا: كان يزيد بن معاوية أول من أظهر شرب الشراب والاستهتار بالغناء والصيد واتخاذ القينان والغلمان والتفكه بما يضحك منه المترفون من القروء والمعاقرۃ بالكلاب والديكة“۔ (انسب الاشراف ۲۸۶/۵)

بلاذری کی یہ عبارت البدایۃ والنہایۃ کے اکثر نسخوں میں بھی بلا سند مذکور ہے۔ (البدایۃ والنہایۃ ۲۳۵/۸، ط: دار الفکر)

اس روایت کی سند میں الہیثم بن عدی الطائی کو امام بخاری، یحییٰ بن معین اور امام ابو داؤد نے کذاب کہا ہے۔ (میزان الاعتدال ۳۲۴/۴) عجل لکھتے ہیں: ”اليهثم بن عدي الطائي كذاب، وقد رأيتُهُ“۔ (الثقات للعجلي ۳۳۷/۲)

اور هشام بن محمد کلبی کے بارے میں علامہ ذہبی نے لکھا ہے: ”شيعي أحد المتروكين كأبيه“۔ اور ابن عساکر فرماتے ہیں: ”رافضي ليس بثقة“۔ (سير أعلام النبلاء ۱۰/۱۰۱) اور ابن حبان نے لکھا ہے: ”كان غالبا في التشيع“۔ (المجروحين ۱۹/۳)

ہشام کا باپ محمد بن سائب کلبی بھی کذاب اور رافضی ہے۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے: ”متهم بالكذب، ورمي بالرفض“۔ (تقريب التهذيب)

اور ابو مخنف تو کذاب اور کٹر جلابھنا شیعہ تھا۔ قال ابن عدي: شيعي محترق۔ (میزان الاعتدال ۲۰/۴) ”أبو مخنف لوط بن يحيى وهشام بن محمد بن السائب وأمثالهما من المعروفين بالكذب عند أهل العلم“۔ (منهاج السنة ۵۹/۱ لابن تيمية)

ان روات کے بارے میں ماقبل میں تفصیل گزر چکی ہے۔

یزید بن معاویہ کا بحری جہاد موقوف کرنا:

اشکال: یزید نے بادشاہ بنتے ہی رومیوں کے مقابلے میں بحری جہاد موقوف کیا تھا۔ وہ رنگ رلیوں میں مشغول تھا، اس کو جہاد سے کیا سروکار؟

جواب: در اصل بغض یزید کا زنگ آلودہ دھبہ بہت دیر سے صاف ہوتا ہے۔ درحقیقت انھوں نے رومیوں سے بحری سرمائی جہاد کو موقوف کیا تھا کہ عرب کے گرم علاقوں کے صحرائین سخت سردی سے بیمار اور معذور ہو جائیں گے اور بجائے لینے کے دینا پڑ جائے گا۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وَإِنْ مَعَاوِيَةَ كَانَ يُشِيبُكُمْ

بَارِضِ الرُّومِ وَلَسْتُ مُشْتَبِّهًا أَحَدًا بِأَرْضِ الرُّومِ“۔ (البدایۃ والنہایۃ ۸/۴۳)

نیز اگر کسی مصلحت سے کافروں کے کسی خاص ملک کے جہاد کو موقوف کیا جائے تو یہ گناہ کی بات نہیں۔ آخر حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے کافروں سے سلسلہ جہاد کو موقوف کر دیا تھا اور حضرت عمرؓ سے حضرت معاویہؓ نے بحری جہاد کی اجازت طلب فرمائی تو حضرت عمرؓ نے اجازت نہیں دی۔

غزوہ قسطنطنیہ کے امیر یزید بن معاویہ تھے، یا عبدالرحمن بن خالد؟

اشکال: سنن ابی داؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ قسطنطنیہ کے امیر عبدالرحمن بن خالد تھے، نہ کہ یزید بن معاویہ؟ عن أسلم بن أبي عمران قال: غزونا من المدينة نريد القسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد. (سنن أبي داود، باب في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، رقم: ۲۵۱۲)

جواب: وہ ایک جماعت کے امیر تھے، خود روایت میں جماعت کا لفظ موجود ہے۔ اور اگر بالفرض وہ امیر نہ ہوں تو یہ بشارت اس جہاد کی شرکت پر ہے، امیر ہو یا نہ ہو۔ اور شرکت کو یزید کے مخالفین بھی مانتے ہیں۔ بذل المجہود میں ہے کہ مصر کے امیر عقبہ بن عامر تھے اور اہل شام کے امیر فضالہ بن عبید تھے۔ (بذل المجہود ۶۵/۹، تحت قولہ: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) اور سنن ابی داؤد کی تعلیق میں شیخ شعبان زوٹ نے لکھا ہے کہ ترمذی میں ہے کہ ایک جماعت کے امیر فضالہ تھے۔ (۱۶۶/۴) مولانا عاقل صاحب نے الدر المنضود میں لکھا ہے: ”در اصل مختلف ملکوں کے اعتبار سے یہ امارت ہے، اہل مدینہ کی جماعت کے امیر عبدالرحمن بن خالد بن ولید تھے اور امارت عامہ پورے لشکر کی وہ یزید بن معاویہ کے لیے تھی“۔ (الدر المنضود ۳۱۴/۴)

جن حضرات نے عبدالرحمن کو امیر عام فرمایا ہے، یہ ان کا مسامحہ ہے۔ عبدالرحمن کے لیے جماعت کے امیر کا لفظ آیا ہے، امیر جمیع الجیش کا لفظ نہیں۔

بشارت کا تعلق ماقبل و مابعد دونوں سے ہوتا ہے:

اشکال: مغفورہ کی حدیث کا تعلق یزید سے ہے؛ لیکن مغفرت کا تعلق سابقہ گناہوں سے ہے، لاحقہ گناہوں سے نہیں۔ جیسے: ”من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه“ کا تعلق سابقہ

صغائر سے ہے۔ یعنی جہاد کفارات میں سے ہے، بشارات میں سے نہیں۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ بہت سے اعمال خیر پر مغفرت کی بشارت ہے اور اس کا مطلب آج تک کسی عالم کے ذہن میں یہ نہیں آیا کہ بس اس عمل خیر کے بعد جنتی ہونا لازمی ہے اور اب ظلم کی کھلی چھٹی ہے۔ یعنی یزید بھی غزوہ روم کے بعد فاسق بن گئے تھے۔

جواب: بعض علما نے اس اشکال کے دو جوابات دئے ہیں:

پہلا جواب: اگر امیر یزید کی زیر امارت جہاد میں اس جہاد کا امیر بعد میں فاسق و فاجر بننا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خواب سے اٹھنے اور ہنسنے کے بعد رو بھی لیتے، جیسے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کی خبر سنائی تو روئیں اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اہل جنت کی عورتوں کی سردار ہونے کی خبر سنائی تو ہنس پڑیں۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۶۲۳)؛ لیکن اس حدیث میں صرف خنک پر اکتفا سے پتہ چلتا ہے کہ امیر لشکر میں قابل بکار بات نہیں پائی جائے گی، پس معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یزید کی امارت والے جہاد سے خوش ہیں؛ لیکن افسوس کہ ہمارے دوست و احباب ناخوش ہیں۔

دوسرا جواب: یہ خواب بشارات کے قبیل سے ہے، جب کسی جہاد میں شرکت اور حاضری پر جنت یا مغفرت کی نوید سنائی جاتی ہے تو وہ بشارت دائمی ہوتی ہے۔ جہاد بیشک مکفرات صغائر کے قبیل سے ہے؛ لیکن کسی خاص جہاد میں شرکت پر مغفرت کی خوشخبری دائمی ہے۔ حضرت حاطب بن بلتعہ رضی اللہ عنہ نے بے احتیاطی کر کے مشرکین کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی نقل و حرکت اور مکہ مکرمہ کی جانب پیش قدمی کی خبر بذریعہ خط بھیجی، وہ خط راستے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بتلانے پر پکڑا گیا اور حاطب رضی اللہ عنہ کو حاضر کیا گیا۔ اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”دعني أضرب عنق هذا المنافق“ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”إنه قد شهد بدراً وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۰۰۷) یہاں یہ نہیں فرمایا کہ بدر کی شرکت بدر سے پہلے گناہوں کے لیے کفارہ بن گئی؛ بلکہ بدر کی حاضری بشارت کاملہ بن گئی۔ یہاں بھی مغفور لہم کی بشارت دائمی ہونی چاہیے۔ صحابہ کرام ایسی بشارت کو دائمی اور کامل مغفرت سمجھتے تھے، صرف سابقہ گناہوں کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے، اور ”مغفور لہم“ کے لفظ میں ”یغفر“ یا ”غفر لہ“ سے زیادہ قوت ہے۔ یعنی ان کی مغفرت کا فیصلہ ہو چکا ہے، تم خوش ہو یا ناخوش۔ درج ذیل روایت کو پڑھئے:

عن أبي عبد الرحمن -وكان عثمانياً- فقال لابن عطية: -وكان علویاً- إني لأعلم ما الذي جراً صاحبكم أي علياً على الدماء، سمعته يقول: بعثني النبي صلى الله عليه وسلم

والزبير فقال: "انتوا روضة كذا، وتجدون بها امرأة أعطاها حاطب كتاباً"، فأتينا الروضة فقلنا: الكتاب؟ قالت: لم يُعطني. فقلن: لتُخرجنَّ أو لأُجرِّدَنَّكِ، فأخرجت من حُجرتها، فأرسل إلى حاطب، فقال: لا تعجل، واللَّه ما كُفرت ولا ازددت للإسلام إلا حباً. وفي آخر الحديث: "لعل الله اطلع على أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم"، فهذا الذي جرَّاه. (صحيح

البخاري، باب إذا اضطرو الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة، رقم: ۳۰۸۱)

ابو عبد الرحمن عثمانی نے ابن عطیہ علوی سے کہا: میں جانتا ہوں کہ کس چیز نے حضرت علی کو قتل و قتل پر دلیر بنایا، وہ یہ ہے کہ میں نے حضرت علی سے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اور زبیر کو روضہ تک جانے کے لیے فرمایا، اور فرمایا کہ وہاں آپ کو ایک عورت ملے گی جس کو حاطب نے خط دیا ہے۔ ہم پہنچے، ہم نے کہا: خط دو۔ اس نے کہا: میرے پاس نہیں، مجھے نہیں دیا۔ ہم نے کہا: دے دو، ورنہ ہم تم کو برہنہ کر دیں گے۔ اس نے خط ازار بند سے نکالا۔ حاطب کو بلایا گیا، اس نے کہا: جلدی نہ کرو میں نے کفر نہیں کیا، اسلام کی محبت میرے دل میں بڑھتی رہتی ہے۔ حدیث کے آخر میں ہے: "شاید اللہ تعالیٰ نے اہل بدر پر نظر فرمائی اور فرمایا: جو چاہو کرو"۔ پس اس بات نے حضرت علی کو جری بنادیا۔

یہاں بدر کی شرکت بشارتِ کاملہ ہے۔ اسی طرح یزید کی شرکت؛ بلکہ امارت بھی بشارتِ کاملہ ہے۔

دوسری روایت جس سے یزید کا مغفور اور نجات یافتہ ہونا معلوم ہوتا ہے یہ ہے:

عن جابر بن سمرة قال: انطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعى أبي، فسمعتة يقول: "لا يزال هذا الدين غزيراً منيعاً إلى اثني عشر خليفة" فقال كلمة صمّنيها الناس، فقلت لأبي: ما قال؟ قال: "كلهم من قريش". (صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع

لقريش والخلافة في قريش، رقم: ۱۸۲۱. ومثله في صحيح البخاري، رقم: ۷۲۲۲)

یہ دین بارہ خلفا تک معزز اور مضبوط رہے گا، پھر ایک بات فرمائی، میں نے لوگوں کے شور کی وجہ سے نہیں سنی، میں نے والد سے پوچھا، تو انھوں نے کہا کہ سب قریش میں سے ہوں گے۔ بارہ خلفا کے بارے میں شارحین کے متعدد اقوال ہیں؛ لیکن اگر ہم ترتیب کے ساتھ خلفا لیں تو بارہ یوں بنتے ہیں:

۱- ابو بکر صدیق - ۲- عمر فاروق - ۳- عثمان غنی - ۴- علی المرتضیٰ - ۵- حضرت حسن - ۶- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم - ۷- یزید بن معاویہ - ۸- مروان بن الحکم - ۹- عبد الملک بن مروان - ۱۰- ولید بن عبد الملک - ۱۱- سلیمان بن عبد الملک - ۱۲- عمر بن عبد العزیز رحمہم اللہ۔

اس میں معاویہ بن یزید کو نہیں گنا کہ وہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور ۴۰ دن کے بعد مستغنی ہو گئے۔

اور ترمذی کی حدیث: عَنْ سَفِينَةَ مَرْفُوعًا: ”الْخِلَافَةُ فِي أُمَّتِي ثَلَاثُونَ سَنَةً، ثُمَّ مُلْكٌ بَعْدَ ذَلِكَ“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۲۲۲۶) کی سند میں حشر بن نباتہ اور سعید بن جہمان پر بعض ناقدین نے کلام کیا ہے۔

حشر بن نباتہ کے بارے میں میزان الاعتدال میں ہے: ”قال أبو حاتم: صالح الحديث لا يحتاج به. وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال مرة: ليس به بأس. وذكره ابن عدي في كامله وسرد له عدة أحاديث منكبر وغرائب. وقال البخاري: لا يتابع في حديثه - يعني وضعهم الحجارة في أساس مسجده وقال: هؤلاء الخلفاء بعدي“۔ (میزان الاعتدال ۱/ ۵۵۱)

سعید بن جہمان کے بارے میں تہذیب الکمال میں حافظ مزی لکھتے ہیں: ”وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتاج به. وقال ابن معين: يروي عن سفينة أحاديث لا يروها غيره، وأرجو أنه لا بأس به“۔ (تہذیب الکمال ۱۰/ ۳۷۷)

لیکن بعض حضرات حدیث کی تصحیح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان دونوں راویوں کی بعض ناقدین نے توثیق کی ہے؛ چنانچہ شیخ بشار عواد اور شعیب الرنوط نے ”تحریر تقریب التہذیب“ میں متعدد محدثین سے ان دونوں راویوں کی توثیق نقل کی ہے۔

اور حضرت سفینہ نے حضرت معاویہ سے بیعت کی تھی تو پھر ترمذی کی روایت میں ”كذبوا بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك“ کیسے صحیح ہوگا؟ یہ روایت سعید بن جہمان کے منکرات میں سے ہے۔ شیخ البانی لکھتے ہیں: ”وزاد الترمذي: ”قال سعيد: قللت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذبوا بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك“۔ قلت: وهذه الزيادة تفرد بها حشر بن نباتة عن سعيد بن جهمان، فهي ضعيفة، لأن حشرًا هذا فيه ضعف أورده الذهبي في الضعفاء، وقال: قال النسائي: ليس بالقوي، وقال الحافظ في التقریب: صدوق يهم. قلت: وأما أصل الحديث فثابت“۔ (سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها ۱/ ۸۲۱)

اور اگر بنو امیہ غلط کار لوگ ہوں تو کیا حضرت معاویہ ؓ بھی نعوذ باللہ ان غلط کاروں میں شامل ہوں گے؟! وہ تو ہدایت یافتہ تھے، وہ کیسے قابلِ مذمت ہیں۔

اگر بالفرض روایت ثابت ہو تو کبھی کبھی جوش میں ایسے الفاظ منہ سے نکلتے ہیں جن کا حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا؛ مسلم شریف، کتاب الجہاد (رقم: ۱۷۵۷) میں حضرت عباس ؓ نے حضرت علی ؓ کے لیے کاذب، آثم، غادر اور خائن کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ ان الفاظ سے وعید مراد ہوتی ہے۔

یا پھر اس کے معنی یہ ہیں کہ خلافت علی منہاج النبوة ۳۰ سال ہے۔

نیز حدیث ”الخلافة في أمتي ثلاثون سنة“ کے علاوہ دوسری احادیث بھی اس باب میں وارد ہیں، جو خلافت کو ۳۰ سال تک محدود رکھنے کے خلاف ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں: ”كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسْوُسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۴۵۵)

اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو ان بارہ خلفائے اس لیے شمار نہیں کیا گیا کہ ان کے دعویٰ خلافت سے پہلے یزید سے عام لوگ اور صحابہ بیعت کر چکے تھے: ”وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ بَيْعَةَ يَزِيدٍ قَدْ قَبِلَهَا الْكَثِيرُ حَتَّى الصَّحَابَةُ رَضَوْنَ اللَّهَ عَلَيْهِمْ، فَقَدْ بَايَعَهُ سِتُونَ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“۔ (الدولة الأموية ۴۶۳/۱)

اور جب مدینہ منورہ میں قریش کے قائد عبد اللہ بن مطیع نے یزید کی بیعت توڑی اور ابن الزبیر سے بیعت کی تو ابن عمر رضی اللہ عنہ ان کے پاس آئے اور ان کو بیعت توڑنے کی وعید سنائی۔ صحیح مسلم میں ہے: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة، فقال: إني لم آتلك لأجل، أتيتك لأحدثك سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية“۔ (صحیح مسلم، کتاب الإمامة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، رقم: ۱۸۵۱)

تکلمہ فتح الملہم میں ہے: ”واعتزل الناس علي بن الحسين زين العابدين، وكذلك عبد الله بن عمر أنكروا على أهل المدينة في مبايعتهم لابن مطيع وابن حنظلة على الموت، وكذلك لم يخلع يزيد أحد من بني عبد المطلب، وقد سئل محمد بن الحنفية في ذلك فامتنع أشد الامتناع وناظرهم وجادلهم في يزيد، وردَّ عليهم ما اتهموا يزيد به من شرب الخمر وتركه بعض الصلوات“۔ (تکلمہ فتح الملہم ۳/۳۵۰)

درج ذیل وجوہات کی بنا پر یزید فاسق و فاجر اور لعنتی نہیں ہے:

۱۔ عام مورخین کے ہاں مغفور لہم لشکر کے امیر یزید تھے۔

۲۔ ان کی قیادت میں غزوہ روم میں جلیل القدر صحابہ: ابوالیوب انصاری، ابن عمر، حسنین کریمین شریک

تھے۔ یہ حدیث بخاری میں (۱/۱۵۸، ۳۱۰، ۵۳۰)، (۲/۱۰۵۳، ط: ہند) پر مذکور ہے۔

۳- سنہ ہجری ۵۱، ۵۲، اور ۵۳ میں یزید امیر الحج تھے اور غالباً حسین ؑ بھی قافلہ حج میں شامل تھے۔ البدایہ والنہایہ میں ہے: ”عن زُرَّارَةَ بْنِ أَوْفَى قَالَ: الْقُرُونُ عَشْرُونَ وَمِئَةُ سَنَةٍ، فَبُعِثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قُرْنٍ، وَكَانَ آخِرُهُ مَوْتُ يَزِيدَ بْنِ مَعَاوِيَةَ. قَالَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ عِيَّاشٍ: حَجَّ بِالنَّاسِ يَزِيدُ بْنُ مَعَاوِيَةَ فِي سَنَةِ إِحْدَى وَخَمْسِينَ، وَثْنَتَيْنِ وَخَمْسِينَ، وَثَلَاثَ وَخَمْسِينَ“. (البدایہ والنہایہ ۲۹/۸، ترجمہ یزید بن معاویہ)

۴- میزبان رسول اللہ علیہ وسلم کا جنازہ حسب وصیت یزید نے پڑھایا۔

۵- بے شمار صحابہ و تابعین نے ان سے بیعت، یا ان کی اطاعت کی تھی؛ حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے: ”فبايع له الناس في سائر الأقاليم“. (البدایہ والنہایہ ۷۹/۸) جن میں حضرت جابر بن عبد اللہ (م: ۷۸ھ)، جابر بن سمرہ (م: ۷۴ھ)، عبد اللہ بن عمر (م: ۷۳ھ)، عبد اللہ بن عمرو بن العاص (م: ۶۵ھ)، عبد اللہ بن عباس (م: ۶۸ھ)، ابوامامہ باہلی (م: ۸۱ھ)، براء بن عازب (م: ۷۱ھ)، انس بن مالک (م: ۹۳ھ)، ابوسعید خدری (م: ۷۴ھ)، سلمہ بن اکوع (م: ۷۴ھ)، معقل بن یسار (م: ۶۵ھ)، معقل بن سنان (م: ۶۳ھ)، نوفل بن معاویہ (م: ۶۰ھ)، عوف بن مالک (م: ۷۳ھ)، عبد اللہ بن بسر المازنی (م: ۸۸ھ)، جابر بن عتيك انصاری (م: ۶۱ھ)، عبد اللہ بن سعد بن خيثمه انصاری (م: بعد ۷۴ھ)، بريدہ بن الحبيب السلمي (م: ۶۳ھ)، مسور بن مخرمه (م: ۶۳ھ)، مالک بن حويرث (م: ۷۴ھ)، عبد المطلب بن ربيعہ (م: ۶۲ھ)، عمر بن ابی سلمہ (۸۳ھ)، ابو واقد ليشی (م: ۸۵ھ)، رافع بن خديج (م: ۷۴ھ)، عبد اللہ بن ابی اوفى (م: ۸۷ھ)، زيد بن ارقم (م: ۶۸ھ)، عدی بن حاتم (م: ۶۸ھ)، ولید بن عقبہ (م: ۶۱ھ)، نعمان بن بشير (م: ۶۵ھ)، وغیرہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔

ابن کثیر فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ ؓ کی وفات کے بعد یزید کی بیعت سے انکار کرنے والے صرف دو صحابہ تھے، ایک حضرت عبد اللہ بن زبیر ؓ اور دوسرے حضرت حسین ؓ۔ (البدایہ والنہایہ ۱۵۱/۸) لیکن ہم باحوالہ لکھ چکے ہیں کہ حضرت حسین نے صراحتاً انکار نہیں کیا؛ بلکہ مجمع میں بیعت کرنے کے لیے فرمایا۔

دکتور علی محمد صلابی لکھتے ہیں: ”وقد أجمعت الأمة على بيعه يزيد، أو بمعنى آخر جددت له البيعة بعد وفاة أبيه ولم يبايع الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير... وأما بقية الصحابة فقد بايعوا يزيد“. (الدولة الأموية ۱/۵۴)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”فَاتَّسَقَتِ الْبَيْعَةُ لِيَزِيدَ فِي سَائِرِ الْبِلَادِ، وَوَفَدَتِ الْوُفُودُ مِنْ سَائِرِ الْأَقَالِيمِ إِلَى يَزِيدَ“. (البدایہ والنہایہ ۸۰/۸)

۶- عبد اللہ بن جعفر بن ابی طالب نے اپنی لڑکی ام محمد کا نکاح یزید سے کیا تھا۔ (جمہور الانساب، ص ۶۹) نیز ام مسکین بنت عاصم بن عمر بن الخطاب بھی یزید کے نکاح میں تھیں۔ (المعارف لابن قتیبة، ص ۱۸۸۔ میزان الاعتدال ۴/۱۳) اور حضرت عثمان کے ماموں زاد بھائی عبد اللہ بن عامر بن کریم کی صاحبزادی بھی یزید کی زوجہ تھیں۔ ان کا نام ام کلثوم بنت عبد اللہ بن عامر تھا۔ (تاریخ الطبری ۵/۵۰۰۔ البدایہ والنہایہ ۸/۲۳۷)

۷- واقعہ کربلا کے بعد عبد اللہ بن جعفر یزید کے دربار میں آئے اور دولاکھ وظیفہ وصول فرمایا اور یزید سے یہ کہا: میرے والدین آپ پر قربان ہوں۔ (أنساب الأشراف ۴/۳)

۸- ایک شخص نے محمد باقر رحمہ اللہ سے واقعہ حرہ کے بارے میں دریافت کیا کہ آپ کے خاندان کا کوئی فرد یزید سے لڑا تھا؟ انھوں نے کہا: خاندان عبد المطلب اور خاندان ابوطالب کا کوئی فرد لڑنے کے لیے نہیں نکلا تھا، سب گھروں میں بیٹھے رہے اور جب یزید کے لشکر کے امیر مسلم بن عقبہ کامیاب ہوئے تو حضرت زین العابدین ان کے پاس آئے، مسلم نے ان کا اکرام کیا اور کہا کہ یزید نے مجھے آپ سے حسن سلوک کا حکم دیا ہے۔ زین العابدین نے صلی اللہ علی امیر المؤمنین یزید کہا۔ (طبقات ابن سعد ۹/۴۱۵)

۹- ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں، مولانا سید سلیمان ندوی نے سیرۃ النبی (۳/۶۰۴) میں اور شارحین حدیث نے ان بارہ خلفاء میں جن کے زمانے میں اسلام کو عزت ملی یزید بن معاویہ کو شمار کیا ہے۔ یعنی خلفائے راشدین، حضرت معاویہ، یزید، عبد الملک بن مروان، ان کے چار لڑکے اور عمر بن عبد العزیز۔ اس کی تفصیل مکملہ فتح الملہم (۳/۲۸۴) پر ملاحظہ کیجئے۔

۱۰- حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں یزید بن معاویہ سے مروی احادیث کو ذکر کیا ہے، جن میں ”من یرد اللہ بہ خیرا یفقہ فی الدین“ بھی ہے۔ یہ حدیث انھوں نے اپنے عظیم والد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وحدیثا آخر فی الوضوء“۔ ان سے روایت کرنے والے ان کے بیٹے خالد اور عبد الملک بن مروان ہیں۔ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وقد ذکرہ أبو زرعة الدمشقي فی الطبقة التي تلي الصحابة وهي العليا. وقال: له أحاديث“۔ (۸/۲۲۷)

۱۱- أنساب الأشراف للبلذری (۵/۲۹۰، ط: دار الفکر، بیروت) میں ہے: المدائنی عن عبد الرحمن بن معاوية قال: قال عامر بن مسعود الجمحي: ”إنا لبمكة إذ مر بنا بريد ينعي معاوية، فنهضنا إلى ابن عباس وهو بمكة وعنده جماعة، قد وضعت المائدة ولم يؤت بالطعام، فقلنا له: يا ابن عباس جاء البريد بموت معاوية. فوجم طويلا ثم قال: اللهم أوسع لمعاوية، أما والله ما كان مثل من قبله ولا يأتي بعده مثله، وإن ابنه يزيد لمن صالحی أهله

فالزموا مجالسكم وأعطوا طاعتكم وبيعتكم، هات طعامك يا غلام، قال: فبينما نحن كذلك إذ جاء رسول خالد بن العاص وهو على مكة يدعوه للبيعة، فقال: قل له اقض حاجتك فيما بينك وبين من حضرك فإذا أمسينا جئتك، فرجع الرسول فقال: لا بد من حضورك فمضى فبايع.“ (أنساب الأشراف للبلاذري، ۲۹۰/۵، أمر يزيد بن معاوية).

عامر بن مسعود کہتے ہیں: ہم مکہ مکرمہ میں تھے کہ ڈاکیہ نے حضرت معاویہ کی وفات کی خبر سنا لی، ہم اٹھ کر ابن عباس کے پاس گئے اور وہ مکہ میں تھے، ان کے پاس ایک جماعت تھی، دسترخوان لگایا گیا تھا اور کھانا نہیں رکھا گیا تھا، ہم نے کہا: ابوالعباس! حضرت معاویہ کی وفات کی خبر آئی، تو غم کی وجہ سے کافی دیر خاموش رہے پھر فرمایا: اے اللہ! حضرت معاویہ کے لیے آخرت میں فراخی پیدا فرما۔ واللہ وہ پہلے حضرات کی طرح نہیں تھے اور ان کے بعد ان جیسا نہیں آئے گا اور ان کا بیٹا یزید ان کے خاندان کے متقی آدمی ہیں، تم اپنی جگہ جمے رہو اور یزید کی اطاعت اور ان سے بیعت کرو۔ پھر فرمایا: لڑکے کھانا لاؤ۔ ہم اسی مجلس میں تھے کہ خالد بن العاص امیر مکہ کا قاصد آیا اور ابن عباس کو بیعت کے لیے بلایا، ابن عباس نے فرمایا: تم حاضرین سے بیعت لو، ہم شام کو آجائیں گے۔ پھر قاصد واپس آیا کہ حضرت آپ کی حاضری ضروری ہے۔ ابن عباس تشریف لے گئے اور بیعت فرمائی۔ اس میں یزید کو صالح اور متقی کہا گیا ہے اور یہ ابن عباس جیسی شخصیت کی گواہی ہے۔ اور یہ کہنا کہ یزید آخر میں فاسق بن گئے۔ یہ تاریخی روایات کا اڑایا ہوا غبار، یا ہوائی فائرنگ ہے۔

کون کہتا ہے ہم تم میں جدائی ہوگی ❁ یہ ہوائیں کسی دشمن نے اڑائی ہوں گی

۱۲- ابن کثیر رحمہ اللہ نے ”ملک يوم الدين“ کی قرأت میں یزید کو بطور رحمت ذکر کیا ہے: ”عن ابن شہاب أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية وابنه يزيد بن معاوية كانوا يقرأون ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾“۔ (تفسير ابن كثير ۲۷/۱)

۱۳- الترغيب والترہيب میں ترہيب من الغلول کی آخری سے پہلی حدیث یزید بن معاویہ سے مرسلہ مروی ہے: عن يزيد بن معاوية أنه كتب إلى أهل البصرة: السلام عليكم فإن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم زماماً من شعر من مغنم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”سألني زماماً من نار، لم يكن لك أن تسألني، ولم يكن لي أن أعطيه“۔ علامہ منذری فرماتے ہیں: ”رواه أبو داود في المراسيل أيضاً“۔ لیکن مراسیل میں یہ حدیث نہیں، ممکن ہے بعض نسخوں میں ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ عداوت یزید کی مسموم فضا میں حدیث گم ہو چکی ہو؛ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”ثم وجدت له (أي: يزيد بن معاوية) رواية في مراسيل أبي داود، وقد نهت عليها في الاستدرارک علی

الأطراف“۔ (تہذیب التہذیب ۱۱/۳۶۰)

یزید بن معاویہ نے اہل بصرہ کو خط لکھا: السلام علیکم، ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مال غنیمت میں سے بالوں کی ایک مہار مانگی، آپ نے فرمایا: آپ نے آگ کی مہار مانگ لی، آپ کو سوال کا حق نہیں اور مجھے دینے کا حق نہیں۔

۱۴۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اہل و عیال کو جمع کر کے یزید کی بیعت توڑنے سے ڈرایا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔ (صحیح البخاری، باب إذا قال عند قوم شیئا ثم خرج، رقم: ۷۱۱۱)

۱۵۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے عبد اللہ بن حنظلہ اور ان کے ساتھیوں سے فرمایا: یزید کی بیعت کو مت توڑو۔ جب انھوں نے بیٹھنے کے لیے کہا اور ان کے لیے تکیہ لگایا تو آپ نے بیٹھنے سے انکار کیا۔ اس لیے یزید فاسق نہیں۔ (صحیح مسلم، باب وجوب الملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم: ۱۸۵۱)

۱۶۔ چند صحابہ کو چھوڑ کر باقی صحابہ نے یزید سے بیعت کی اور ان کی خلافت کو تسلیم کیا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۱۷۔ جن صحابہ نے ابتدا میں یزید سے بیعت نہیں کی تھی انھوں نے اس کا سبب باپ کا بیٹے کو جانشین مقرر کرنا بتلایا، یزید کا فسق و فجور نہیں بتلایا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۱۸۔ یزید تابعی ہیں اور تابعین میں اصل اتباع سنت ہے۔ بخاری کی حدیث ہے کہ جہاد میں فتح مشکل ہوگی تو ایک تابعی کی برکت سے فتح حاصل ہو جائے گی۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۵۹۴)؛ اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۱۹۔ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید سے پوچھا کہ تم خلافت میں کس کی راہ پر چلو گے؟ تو انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مشعل راہ بتایا؛ اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۲۰۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یزید کو ان کی فیملی میں صالح و متقی بتلایا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۱۔ جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر شیعوں کی غداری واضح ہو گئی تو یزید کی بیعت کی نیت سے شام کی راہ لی؛ اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۲۲۔ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور اہل مدینہ کے خلاف جو قتال ہوا اس میں ہر ایک فریق اپنے کو برحق اور مخالفین کو خطا پر سمجھتا تھا اور مجتہد اپنے اجتہاد کی وجہ سے فاسق نہیں ہوتا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۳۔ یزید کی خلافت کے زمانے میں کافروں سے جہاد جاری رہا اور فتوحات ہوئیں؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۴۔ تابعین کو جہنم کی آگ نہ چھونے کی خوشخبری دی گئی ہے اور یزید تو امیر المؤمنین تھے؛ اس لیے وہ فاسق

نہیں تھے۔

۲۴۔ شہادت حسین ؑ کے بعد قافلہ حسینی یزید کا مہمان رہا اور انھوں نے یزید پر قتل حسین کا الزام عین لگایا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۵۔ حضرت ابن عباس ؓ اور محمد بن حنفیہ نے عبد اللہ بن زبیر ؓ کے دباؤ ڈالنے کے باوجود یزید کی بیعت کو نہیں توڑا اور طائف میں رہائش اختیار کی؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۶۔ ابوسعید خدری ؓ نے حضرت حسین ؓ سے فرمایا کہ امام پر خروج مت کیجئے؛ لیکن حضرت حسین ؓ اپنے آپ کو خلافت کا زیادہ اہل سمجھتے تھے؛ اس لیے راہی کوفہ بن گئے، یا یزید کی مخالفت کرنے والوں کو یزید کے تابع فرمان بنانے کی نیت سے جارہے تھے؛ اس لیے حضرت حسین ؓ نے یزید کو امیر المؤمنین کہا تھا؛ اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۲۷۔ عمرہ بنت عبد الرحمن نے حضرت حسین ؓ کو نصیحت لکھی کہ آپ یزید کی اطاعت کریں اور جماعت کے ساتھ رہیں۔ البدایہ والنہایہ میں ہے: ”وکتبت إلیہ عمرة بنت عبد الرحمن تعظم علیہ ما یرید أن یصنع، وتأمروہ بالطاعة ولزوم الجماعة“۔ (البدایہ والنہایہ ۸/۱۶۳) عمرہ کے نزدیک یزید عادل تھے۔

۲۸۔ محمد بن حنفیہ نے یزید کے فسق و فجور کی سختی سے تردید کی اور یزید کو متبع سنت فرمایا۔ تاریخ الاسلام للذہبی میں یہ صحیح سند سے مروی ہے۔ ”قال الإمام أحمد حدثني شعيب بن الحرب المدائني عن صخر عن نافع“۔ (تاریخ الإسلام ۵/۲۷۴)

۲۹۔ بعض اکابر نے تاریخی روایات پر اعتماد کر کے یزید کو فاسق کہا۔ یہ تاریخی ابوحنفی روایات قابل اعتماد نہیں؛ اس لیے یزید فاسق نہیں۔

۳۰۔ واقعہ حرہ میں اہل بیت نبوت، ابن عمر، آل ابی طالب، بنو عبد المطلب، بنو امیہ اور بنو عبد الاشہل سب یزید کی بیعت پر قائم تھے؛ اس لیے کہ یزید کا فسق ان کے نزدیک ثابت نہیں تھا۔ ”وقد كان عبد الله بن عمر بن الخطاب وجماعات أهل بيت النبوة ممن لم ينقض العهد، ولا بايع أحداً بعد بيعته ليزيد“۔ (البدایہ والنہایہ ۸/۲۵۵) ”لم يخرج أحد من آل أبي طالب ولا من بني عبد المطلب أيام الحره“۔ (البدایہ والنہایہ ۸/۲۵۶)

۳۱۔ اکثر صحابہ و تابعین یزید کی بیعت پر قائم تھے؛ اس لیے کہ یزید عادل تھا۔ اور یہ کہنا کہ صحابہ و تابعین نے فتنہ سے بچنے کی خاطر ان کی بیعت تسلیم کر لی تھی، یہ ان کی مقدس ہستیوں پر تقیہ اور نفاق کی تہمت لگانا ہے۔ ابن عمر ؓ یزید کی بیعت پر اخلاص کے ساتھ جھے ہوئے تھے، وہ حکام کے سامنے ان کے موافق بات کہنے کو اور

باہر دوسری بات کہنے کو منافقت سمجھتے تھے؛ صحیح بخاری میں ہے: ”قال أناس لابن عمر إننا ندخل علی سلطاننا فنقول لهم خلاف ما نتكلم إذا خرجنا من عندهم، قال: كنا نعدّها نفاقاً“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۷۱۷۸، باب ما یکره من ثناء السلطان وإذا خرج قال غیر ذلك)۔

۳۲- اگر یزید فاسق تھا تو فاسق کو خلیفہ بنانا جائز نہیں۔ ازالۃ الخفاء (مترجم ۲۳/۱) میں ہے کہ خلیفہ کے لیے عادل ہونا شرط ہے۔ بلکہ فاسق کی خلافت منعقد ہی نہیں۔ ابو بکر جصاص نے ﴿لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ﴾ کے ذیل میں لکھا ہے: ”فثبت بدلالة هذه الآیة بطلان إمامة الفاسق، وأنه لا یكون خلیفة“۔ (أحكام القرآن ۷۰/۱) یہی بات امام رازی نے تفسیر کبیر (۴/۲۲) میں اور نووی نے شرح مسلم میں لکھی۔ ہاں بعد میں فاسق بن جائے تو اختلاف ہے۔ (شرح النووي علی مسلم ۲۲۹/۱۲، ط: دار إحياء التراث، بیروت)

۳۳- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کی ولیعہدی کا فیصلہ دولت اسلامیہ کے ارباب حل و عقد سے مشورہ کے بعد کیا تھا۔ اس کے لیے انھوں نے مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کا سفر کیا تھا۔ اس وقت کسی نے فسق یزید کا مسئلہ پیش نہیں کیا تھا۔

۳۴- علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”أما ترك سبِّه ولعنِّه فبناء علی أنه لم یثبت فسقه الذي یقتضی لعنه، أو بناء علی أن الفاسق الملعین لا یلعن بخصوصه إما تحریماً، وإما تنزیهاً“۔ (مجموع الفتاویٰ ۸/۴۸۴)

۳۵- عبد اللہ بن حنظلہ نے یزید پر فسق و فجور کی تہمت لگائی، اس کے مقابلے میں محمد بن حنفیہ نے یزید کے تقویٰ و طہارت کا مشاہدہ کیا تھا۔ ”شہیدہ کے بودماند دیدہ“؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔ علاوہ ازیں اکثر صحابہ یزید کے حامی تھے۔

۳۶- عبد اللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہ صحابی صغیر تھے ان کے مقابلے میں عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت ابوسعید خدری وغیرہ رضی اللہ عنہم اور تابعی جلیل محمد بن حنفیہ کے اقوال کا تقاضا یہ ہے کہ یزید کو فاسق نہ کہا جائے۔

۳۷- یزیدی فوج کو قتل حسین کا ذمہ دار سنہ ۶۱ھ میں سب سے پہلے مختار ثقفی نے ٹھہرایا۔ اہل بیت اور صحابہ کرام نے نہیں ٹھہرایا۔ مختار ثقفی دین دشمن اور دنیا پرست آدمی تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یزید واقعہ کر بلا کے ذمہ دار نہیں اور نہ فاسق ہیں۔

۳۸- یزید کے بارے میں ایک جگہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے فاسق لکھا ہے؛ لیکن دوسری جگہ لکھتے ہیں: یزید کے بارے میں علما قدیماً و جدیداً مختلف رہے ہیں، بعض نے ان کو مغفور کہا اور بعض نے ملعون کہا۔

(امداد الفتاویٰ ۵/۴۲۵) اس لیے حضرت تھانویؒ کے نزدیک یزید قطعی فاسق نہیں تھے۔

۳۹- خیر الفتاویٰ میں مرقوم ہے: یزید کے لیے ظالم، جابر، فاسق، ملعون کی صفات محل نظر ہیں۔ (خیر الفتاویٰ ۵/۴۸۵) خیر المدارس کے مفتیوں کے نزدیک بھی یزید قطعی فاسق نہیں تھے۔ یہ فتویٰ فقیہ النفس حضرت مفتی عبدالمستار رحمہ اللہ کا لکھا ہوا ہے۔ تاریخ ۱۲-۷-۱۳۹۹ھ۔

۴۰- حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ نے ”لامع الدراری“ میں فرمایا: ”قال الشيخ القطب الكنكوهي في فتاواه الهندية أن مدار ذلك على الثبوت، فمن صح عنده صدور هذه القبايح عن يزيد أباح اللعن عليه، ومن لم يثبت عنده لم يباح، كلا الأمرين صحيح موافق للأصول“۔
یعنی جن کے نزدیک یہ منکرات یزید سے ثابت ہیں ان کے نزدیک لعنت مباح ہے اور جن کے نزدیک ثابت نہیں وہ لعنت جائز نہیں سمجھتے ہیں۔ اور دونوں باتیں اصول کے موافق اور صحیح ہیں۔ یعنی ان برائیوں کی نسبت حضرت گنگوہی کے نزدیک مشکوک ہے؛ اس لیے ان کے نزدیک یزید قطعی فاسق نہیں۔

یہ اکثر نقاط مولانا عبد الغفور صاحب نیول کالونی اسلام آباد کے اس مضمون سے لیے گئے ہیں جو انھوں نے مولانا امین اکاڑوی کے مضمون کے رد میں ۱۵ اکتوبر ۱۹۹۵ء کو لکھا ہے۔ ہم نے اصل مراجع کی طرف مراجعت کی ہے۔ مولانا اکاڑوی کا مضمون مولانا امین اور کرنی شہید کے رد میں تھا۔ اور مولانا عبد الغفور کا مضمون مولانا اوکاڑوی کے رد میں ہے۔

۴۱- شیعوں کی تحریر کے مطابق زین العابدین علی بن حسین نے یزید سے بالمشافہ فرمایا: ”فقال له علي بن الحسين قد أقررت لك بما سألت أنا عبد مكره لك فإن شئت فامسك وإن شئت فبع“۔
(الكافي للكليني ۸/۴۸۹۔ شرح أصول الكافي للمازندراني ۹/۱۳۸۔ وسائل الشيعة للعاملي ۱۱/۴۸۱) زین العابدین نے یزید سے کہا: میں آپ کا دست بستہ غلام ہوں، آپ چاہیں تو مجھے اپنے پاس روک لیں اور چاہیں تو مجھے بیچ دیں۔ کیا زین العابدین نے فاسق کو اتنی عزت بخشی؟! معلوم ہوا کہ یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۲- عرب و عجم کی متفقہ شخصیت علمائے دیوبند کے سرخیل مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے حافظ ابن حجر سے نقل کیا کہ وہ بارہ ممدوح خلفا جن کے زمانہ میں دین غالب اور معزز رہے گا ان میں یزید شامل ہے۔ (تبصرہ بر شہید کربلا و یزید، ص ۲۱) اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۳- علامہ حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں: یزید کافر و مرتد نہیں تھا؛ بلکہ اس کے فسق کا بھی کوئی لائق اعتماد ثبوت نہیں ہے۔ علمائے اعلام نے اس کے مسلمان ہونے کی تصریح کی ہے اور کسی مسلمان کو بلا ثبوت و دلیل فاسق کہنا جائز نہیں ہے۔ کوئی شہرت جو عینی شاہدوں کی شہادت پر مبنی نہ ہو لائق اعتماد اور حجت نہیں ہے۔ (تبصرہ بر شہید

کر بلاو یزید ص ۱۰۹) اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۴۔ مولانا اعظمی مزید لکھتے ہیں کہ عقیدہ فسق یزید کا تعلق سنیت سے نہیں ہے نہ اثباتاً نہ نفیاً؛ بلکہ اس کی حیثیت محض ایک علمی تحقیق کی ہے۔ اگر کسی عالم کے نزدیک شرعی قواعد کے ماتحت اس کا فسق ثابت ہو اور وہ اس کو فاسق مانتا ہو تو وہ بھی سنی ہے، اور کسی عالم کے نزدیک ان قواعد کی رو سے اس کا فسق ثابت نہ ہوتا ہو، اس لیے وہ اس کو فاسق نہ مانتا ہو تو وہ بھی سنی ہے۔ (تبصرہ بر شمیر کر بلاو یزید ص ۱۰۹)؛ اس لیے ہمارے خیال میں یزید فاسق نہ تھے۔

۴۵۔ امام غزالی نے یزید کے بارے میں لکھا ہے: ”ولا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق“۔ (إحياء علوم الدين ۵/۵۸۸) اور ابن خلکان نے امام غزالی سے نقل کیا: ”فإن إساءة الظن بالمسلم أيضاً حرام“۔ (وفيات الأعيان ۳/۲۸۸) اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۶۔ یزید کی طرف شرب خمر، مرغوں کو لڑانے، گانا بجانا، بندروں کو نچانا منسوب کیا گیا ہے۔ یہ روایت جھوٹی ہے، اس کی سند میں ابیہشم بن عدی کذاب ہے اور ہشام بن محمد اور محمد بن سائب کلبی اور ابوحنفہ کذاب ورافضی ہیں؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۴۷۔ لیث بن سعد نے ان کو امیر المؤمنین کہا۔ اور ابن عربی نے ”العواصم من القواصم“ میں اور محبت الدین خطیب نے ”العواصم“ کی تعلیقات میں ان کے فسق سے انکار کیا ہے۔

۴۸۔ ابن کثیر نے ﴿مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ﴾ کے ذیل میں ان کی قراءت کو نقل کیا۔ وہ امام القراءات تھے، فاسق نہیں تھے۔

ملا علی قاری نے لکھا ہے کہ لوگوں نے حضرت معاویہ، عمرو بن العاص، بنو امیہ، یزید، ولید اور مروان بن الحکم کی مذمت میں موضوعی حدیثیں بنائی ہیں۔ (الأسرار المرفوعة، ص ۴۷۷)

ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۸/۲۳۱) میں لکھا ہے کہ ابن عساکر نے یزید بن معاویہ کی مذمت میں احادیث ذکر کی ہیں جو سب کے سب موضوعی ہیں۔

(۴۹) حافظ عبد الغنی مقدسی نے ان کی خلافت کو صحیح اور درست لکھا۔ (ذیل طبقات الحنابلة ۳/۵۵)

(۵۰) عمر بن عبد العزیز نے ان کو مرحوم کہا۔ امام غزالی نے بھی رحمتوں کا مورد قرار دیا اور لیث بن سعد نے

ان کو امیر المؤمنین فرمایا۔ (لسان المیزان ۶/۲۹۴۔ وفیات الأعيان ۳/۲۸۹۔ تاریخ خلیفہ بن خیاط، ص ۲۵۳)

یزید کے دور خلافت میں ہونے والی بعض فتوحات:

اشکال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ یزید کے دور میں فتوحات نہیں ہوئیں۔

جواب: یہ درست نہیں؛ بلکہ مغرب کا علاقہ تاہرت اور بحر مغرب کا ساحلی علاقہ طنجہ انہی کے عہد حکومت

میں فتح ہوا۔ (التاریخ الإسلامی الوجیز، ص ۱۲۰)

اسی طرح ۶۱ھ میں بخارا اور خوارزم ان کے عہد حکومت میں مسلم بن یزید کے ہاتھوں فتح ہوئے۔
۶۲ھ میں عقبہ بن نافع نے مغرب اقصیٰ کو فتح کیا۔ اور استنبول کی فسیل تک یزید بن معاویہ ہوا میں نہیں پہنچے، بلکہ
ترکستان کے پورے علاقے کو زیرِ نگین کر کے ہی پہنچے؛ اس لیے جو لوگ خلافت عثمانیہ کو ظل خداوندی سمجھتے ہیں ان
کو سوچنا چاہیے کہ اس کے لیے راستہ یزید بن معاویہ نے ہموار کیا۔

خلیفہ ابن خیاط نے لکھا ہے کہ ۶۱ھ میں یزید کے زمانے میں ارض الروم کا جہاد ہوا۔ ۶۲ھ میں
خوارزم اور سمرقند صلح ہوئے، نیز قساریہ کا اور سوریہ کا جہاد ہوا۔ ۶۳ھ میں روم کے جہاد کے لیے یزید بن
اسد کو بھیجا۔ (تاریخ خلیفہ بن خیاط واقعات ۶۳۰-۶۳۱ ہجری) نیز دیگر فتوحات اور غزوات کا ذکر بھی ملتا ہے۔

حضرت مولانا دریس کاندہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شیعوں کو ایران میں ہی رہ کر حضرت عمرؓ کو سب
و شتم کا نشانہ بنانا ٹھیک نہیں؛ اس لیے کہ ایران کو حضرت عمرؓ نے فتح کیا، شیعوں کو ان مقامات میں جانا چاہیے
جو حضرت علیؓ نے فتح کئے ہیں؛ کیونکہ وہ حضرت علیؓ ہی کو ماننے کے مدعی ہیں۔ اسی طرح استنبول کی فسیل تک
پہنچنے پر یزیدی لشکر کا شکریہ ادا کرنا چاہیے۔

یزید کے بارے میں اقوال:

(۱) لَمْ يَعْصَ وَلَمْ يَقْتُلْ وَلَمْ يَأْمُرْ بِقِتَالِ حُسَيْنٍ ؑ، وَمَا نُسِبَ إِلَيْهِ فُلَيْسُ بِصَحِيحٍ.

(۲) صَارَ كَافِرًا بِسَبَبِ أَمْرِ قِتْلِ الْحُسَيْنِ ؑ.

(۳) كَانَ مُسْلِمًا عَاصِيًا يَلْعَنُ عَلَيْهِ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا

فَجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾. (النساء: ۹۳) وقيل: كَانَ مُسْلِمًا عَاصِيًا لَا
يُلْعَنُ عَلَيْهِ. علامہ تفتازانی لعنت کے قائل ہیں، اور ابن جوزی بھی اسی کے قائل ہیں؛ چنانچہ ابن جوزی نے ایک
مرتبہ بغداد میں منبر پر کھڑے ہو کر یزید پر لعنت کی، جس کی وجہ سے ابو العز عبد المغیث بن زہیر بغدادی نے
”فضائل یزید“ نامی کتاب لکھی، اور ابن جوزی نے ان کے رد میں ”الرّد علی المتعصّب العنید المانع من
ذمّ یزید“ نامی رسالہ لکھا ہے۔ (مقدمہ تحقیق ”الرّد علی المتعصّب العنید المانع من ذمّ یزید“، ص ۱۱-۱۲)

اول الذکر قول صحیح ہے۔ آخر الذکر دونوں اقوال صحیح نہیں۔

علامہ تفتازانی لکھتے ہیں: ”والحق أن رضا یزید بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل
بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وإن كان في تفاصيله أحاد فنحن لا نتوقف

فی شأنه بل فی ایمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه“۔ (شرح العقائد النسفية، ص ۲۳۹، ط: ایچ ایم سعید، پاکستان)

لیکن محققین علما نے علامہ کے اس موقف سے اتفاق نہیں فرمایا۔ مولانا محمد امین اور کرنی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ تفتازانی کے لعن یزید کو ان کے مدوح رافضی حاکم تیمور لنگ کی محبت اور خوش رکھنے کا شائبہ قرار دیا ہے۔ یہ بات انھوں نے محمد انور صاحب کے ایک خط کے جواب میں لکھی ہے۔

دکتر عدنان درویش شرح العقائد النسفية کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ”إن السيد رحمه الله تعالى قد غالى في هذه المسألة (أي: لعن يزيد) ولم أدر من أين ثبت لديه أن يزيد قد رضي أو استبشر بقتل الحسين رضي الله عنه، أو أنه أهان أهل البيت، وكيف صرح بلعنه ولم يرد شيء من ذلك بطريق صحيح عنه، وإنما تناقله بعض المؤرخين بدون الاعتماد على إسناد صحيح أو ضعيف كما قال الشيخ أبو اليسر عابدين رحمه الله في كتابه أغاليط المؤرخين. بل وكيف يلعن وقد شهد له بحسن الحال بعض الأحاديث الصحيحة. كيف يلعن ولم يلعنه أحد من السلف سوى الذين أكثروا القول في التحريض على لعنه وبالغوا في أمره، كالرافضة والخوارج وبعض المعتزلة، بأن قالوا رضاه بقتل الحسين كفر“۔ (تعلیق شرح العقائد النسفية، ص ۲۴۸)

شرح عقائد کے محشی مولانا محمد حسن سنبھلی لکھتے ہیں: ”أورد عليه عليّ القاري بوجوه ثلاثة، الأول: أنه لم يثبت بخبر الواحد أصلاً فضلاً عن التواتر. والثاني: أنه لو سلم فقتل غير الأنبياء حتى الشيخين ليس بكفر إلا بالاستحلال، ولا يطلع عليه إلا عالم الغيب، وإنما كان قتله نظير قتل عمار بن ياسر. والثالث: أنه لو سلم أنه كفر فلا يجوز اللعن على معين ولو كافراً لجواز حسن خاتمته وموته على الإسلام وتوفيق التوبة إلا إذا ثبت الموت على الكفر بالنص كأبي لهب وفعرون“۔ (حاشية شرح العقائد النسفية، ص ۲۳۹، ط: ایچ ایم سعید، پاکستان)

ملا علی قاری رحمہ اللہ علامہ تفتازانی کی مذکورہ عبارت ضور المعالی میں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وَرَدُّ بَأَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ بِطَرِيقِ الْآحَادِ، فَكَيْفَ يَدْعِي التَّوَاتُرَ فِي مَقَامِ الْمَرَادِ؟! مع أنه نقل في ”التمهيد“ عن بعضهم: أن يزيد لم يأمر بقتل الحسين، وإنما أمرهم بطلب البيعة، أو بأخذه وحمله إليه، فهم قتلوه من غير حكمه، على أن الأمر بقتل الحسين، بل قتله ليس موجباً للعنة على مقتضى مذهب أهل السنة، من أن صاحب الكبيرة لا يكفر، فلا يجوز عندهم لعن الظالم الفاسق، كما نقله ابن جماعة، يعني بعينه“۔ (ضوء المعالي، ص ۱۳۴)

لعنت کی اقسام:

کسی پر لعنت بھیجنے کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اللُّعْنَةُ عَلَى شَخْصٍ مَعِينٍ مَاتَ عَلَى الْكُفْرِ. یعنی کسی ایسے شخص پر لعنت جس کی کفر پر موت یقینی ہو، یہ جائز ہے، جیسے ابو جہل، ابولہب، فرعون وغیرہ۔

(۲) اللُّعْنَةُ عَلَى النَّوْعِ. أي: الوصف القبيح. یہ وارد ہے اور کرنا چاہئے، جیسے: ﴿لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾. (البقرة: ۸۹). ﴿لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾. (الأعراف: ۴۴). ﴿لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾. (آل عمران: ۶۱) وغیرہ۔

(۳) لعنت شخص معین پر جو ظاہر مسلمان ہو، یا جس کا کفر پر مرنا یقینی نہ ہو۔

جن روایات میں لعنت سے ممانعت وارد ہوئی ہے اُن سے یہی تیسری قسم مراد ہے۔

علامہ نووی فرماتے ہیں: ”واتفق العلماء على تحريم اللعن؛ فإنه في اللغة الإبعاد والطرده، وفي الشرع الإبعاد من رحمة الله، فلا يجوز أن يبعد من رحمة الله من لا يعرف حاله وخاتمة أمره معرفة قطعية، فلماذا قالوا: لا يجوز لعن أحد بعينه مسلماً كان أو كافراً أو دابةً إلا مَنْ علمنا بالنص الشرعي كلعن الواصلة... والظالمين والفاستين والكافرين... مما جاءت النصوص الشرعية بإطلاقه على الأوصاف لا على الأعيان. والله أعلم.“ (شرح النووي على مسلم ۶۰/۱. وانظر: إحياء علوم الدين، كتاب آفات اللسان ۵/۴۴۵-۴۴۷)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بعض مشرکین قریش پر لعنت فرمائی، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾. (صحیح البخاری، باب ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران ۱۲۸]، رقم: ۵۵۹۹)

حدیث میں ہے: ”ليس المؤمن بالطَّعَانِ، ولا اللَّعَانِ، ولا الفاحش، ولا البذيء.“ (سنن الترمذی، باب ما جاء في اللعنة، رقم: ۱۹۷۷).

دوسری حدیث میں ہے: ”إن اللَّعَانِينَ لَا يَكُونُونَ شُهَدَاءَ، وَلَا شُفَعَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.“ (صحیح

مسلم، باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، رقم: ۲۵۹۸)

صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لا تسبوا الأموات؛ فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا.“ (صحیح البخاری، باب ما ينهى من سب الأموات،

رقم: ۱۳۲۹)

ایک شخص کے بارے میں بار بار شراب پینے اور بار بار حد لگائے جانے کی وجہ سے بعض صحابہ نے کہا:

”اللهم الغنه ما أكثر ما يوتى به“۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا: ”لا تلعنه، فإنه يحب الله ورسوله“۔ (مسند البزار، رقم: ۲۶۹۔ وحلیۃ الأولیاء ۳/۲۲۸۔ وقال أبو نعیم: صحیح ثابت)

معلوم ہوا کہ کسی متعین فاسق پر لعنت کرنا جائز نہیں۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص پر لعنت کی گئی ہے اگر وہ لعنت کا مستحق نہیں ہے تو وہ لعنت کرنے والے کی طرف لوٹا دی جاتی ہے: ”إن العبد إذا لعن شيئاً صعدت اللعنة إلى السماء فتغلق أبواب السماء دونها، ثم تهبط إلى الأرض فتغلق أبوابها دونها، ثم تأخذ يميناً وشمالاً، فإذا لم تجد مساعاً رجعت إلى الذي لعن، فإن كان لذلك أهلاً، وإلا رجعت إلى قائلها“۔ (سنن أبي داود، رقم: ۴۹۰۵، وإسناده حسن)۔

امام غزالی لکھتے ہیں: ”في لعنة الأشخاص خطر، فليجتنب، ولا خطر في السكوت عن لعنة إبليس، فضلاً عن غيره“۔

فإن قيل: هل يجوز لعنة يزيد؛ لأنه قاتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، أو أمر به؟ قلنا: هذا لم يثبت أصلاً، فلا يجوز أن يقال: إنه قتله أو أمر بقتله ما لم يثبت ذلك فضلاً عن اللعنة؟ لأنه لا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق“۔ (إحياء علوم الدين، كتاب آفات اللسان ۴۴۸/۵)

علامہ ابن حجر ہیتمی رحمہ اللہ لعنت کے معنی اور اس کی اقسام بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”ومن ثم لم يجر كما قاله الغزالي وغيره لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو أمر بقتله خلافاً لمن تسامح في ذلك ورآه جائزاً ممن لم يعتد به ولا بقوله في الأحكام الشرعية، وذلك لأنه لم يثبت أنه قتله ولا أمر بقتله ولا رضي إلا ما حكي في بعض التواريخ مما لا تقوم بمثله حجة. بل لا يجوز نسبة ذلك إليه“۔ (الفتاوى الحديثية، ص ۱۹۳)

علامہ ابن حجر ہیتمی دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ یزید کے بارے میں تین قسم کے لوگ ہیں: ”والناس في يزيد ثلاث فرق، فرقة تتولاه وتحبّه، وفرقة تسبه وتلعنه، وفرقة متوسطة في ذلك لا تتولاه ولا تلعنه وتسلك به مسلك سائر ملوك الإسلام وخلفائهم غير الراشدين في ذلك، وهذه الفرقة هي المصيبة ومذهبها هو اللائق بمن يعرف سير الماضين ويعلم قواعد الشريعة المطهرة، جعلنا الله من أختيار أهلها آمين“۔ (الصواعق المحرقة ۲/۶۳۹)

لیکن جو لوگ یزید کو مسلمان مانتے ہیں اور لعنت بھی کرتے ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ لعنت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) الإبعاد عن رحمة الله للكفار.

(۲) الإبعاد عن رحمة الله تعالى التي هي للمؤمنين الكاملين.

اور جب مسلمان پر لعنت ہو تو یہ دوسرے معنی مراد ہوں گے کہ جو کامل مؤمنین کے لیے رحمت ہے اس سے دور ہو جائے۔

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بہشتی زیور کے ضمیمہ میں اس معنی کی تردید فرمائی، سب سے پہلے لعان بین الزوجین کی مشروعیت سے لعن کی مشروعیت پر استدلال کا جواب دیا کہ لعان کے واقعات صحابہ میں ہوئے، تو پھر چاہئے کہ صحابہ پر لعنت بھی جائز ہو۔ ولم یقل بہ أحد۔ پھر لکھا ہے: نیز بعض لوگوں کو دھوکہ ہوا اور انھوں نے لعن کے معنی الإبعاد عن الرحمة بیان کر کے کہا ہے کہ الإبعاد عن الرحمة کی دو صورتیں ہیں: ایک الإبعاد عن الرحمة مطلقاً اور دوسری الإبعاد عن الرحمة المختص بالآبرار، سولعن بالمعنی الاول مسلمان پر نہیں ہو سکتی، ہاں لعن بالمعنی الثانی اس پر ہو سکتی ہے، مگر یہ بھی ان کی غلطی ہے؛ کیونکہ رحمتہ مختص بالآبرار کے بھی درجات متفاوت ہیں، ایک وہ رحمت ہے جو مختص بالانبیاء ہے اور دوسری وہ جو مختص بالصحابہ ہے، پس چاہیے کہ۔ نعوذ باللہ۔ صحابہ پر لعن بمعنی الإبعاد عن رحمة الأنبياء جائز ہو۔ ولا یقول بہ مسلم۔ (ضمیمہ ثانیہ بہشتی زیور حصہ اول، ص ۱۱۵)

آگے لکھا ہے کہ رحمت مختص بالانبیاء کے بھی درجات متفاوت ہیں، پھر چاہیے کہ دوسرے انبیاء پر لعنت بمعنی الإبعاد عن الرحمة المختص برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جائز ہو۔ ولا یقول بہ مسلم۔ انتہی بخلاصتہ۔ (ضمیمہ ثانیہ بہشتی زیور حصہ اول، ص ۱۱۵)

ملا علی قاری لکھتے ہیں: ”وَجَوَّزَ بَعْضُ الْعَرَاقِیْنِ لِعَنْهٖ، قَالَ: لَمَّا أَنَّهُ كَفَرَ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ مُحَارِمِ اللَّهِ بِفَعْلِهِ فِي أَهْلِ بَيْتِ النَّبَوَةِ. انتہی۔ ولا یخفی أَنَّ الاستحلال أَمْرٌ قَلْبِيٌّ ظَنِّيٌّ غَائِبٌ عَنْ ظَاهِرِ الْحَالِ، وَلَوْ فُرِضَ وَجُودُهُ أَوَّلًا يَحْتَمِلُ أَنَّهُ مَاتَ تَائِبًا عَنْهُ آخِرًا، فَلَا يَجُوزُ لِعَنْهٖ لَا بَاطِنًا وَلَا ظَاهِرًا“۔ (ضوء المعالی، ص ۱۳۵)

خلاصہ بحث یہ ہے کہ یزید پر لعنت کرنا اگر اس وجہ سے ہو کہ وہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل یا آمر بالقتل ہے، تو یہ جائز نہیں؛ اس لیے کہ ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قاتل شیعہ تھے، نہ کہ یزید۔ اور اگر واقعہ حرہ میں مدینہ منورہ کی بے حرمتی کی وجہ سے ہو تو اس کے ذمہ دار خلافت اسلامیہ کے مخالفین ہیں۔ اور اگر لعنت کی وجہ شراب نوشی وغیرہ ہو، تو اس کی نسبت یزید کی طرف صحیح نہیں۔ اور اگر بالفرض یزید کافس مان لیا جائے تو فسق تو بہ سے مٹ جاتا ہے۔ نیز فاسق معین پر لعنت جائز نہیں ہے۔

علامہ ربیع اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: ”قال العزالي: اعلم أنك في هذا المقام بين أن تسيء

الظن بمسلم وتطعن فيه وتكون كاذباً، أو تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن فيه وأنت مخطئ، فالخطأ في حسن الظن بالمسلمين أسلم من الصواب بالطعن فيهم، فلو سكت إنسان عن لعن إبليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو أحد من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت، ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله منه فقد تعرض للهلاك“۔ (فتاویٰ الرملي ۴/۳۳۶)

شیخ عبدالسلام شارحوا المعالی کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ”إن الحق المأخوذ من قواعد الشرع ونصوصه عدم جواز لعن يزيد أو غيره من العصاة والفسقة بأعيانهم، نعم حب آل البيت واجب شرعي وقربة إلى رب العالمين، لا يخلو قلب مؤمن منه، لكن النهي عن لعن يزيد ليس لقصور في حبه، بل عملاً بقواعد الشرع ونصوصه“۔ (تعلیق ضوء المعالي، ص ۱۳۶)

شیخ الکیا ہر اسی کا یزید پر لعنت بھیجنا:

شیخ الکیا ہر اسی نے یزید پر لعنت بھیجی اور ان کو نزدی، شطرنجی اور چیتوں کا شکاری اور شرابی کہا۔ الکیا ہر اسی نے ایک سوال کے جواب میں لکھا: ”فقال: إنه لم يكن من الصحابة؛ لأنه ولد في أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأما قول السلف في لعنته ففيه لأحمد قولان: تلويح وتصريح... وكيف لا يكون كذلك وهو اللاعب بالنرد، والمتصيد بالفهود، ومدمن الخمر، وشعره في الخمر معلوم“۔ (وفیات الأعيان ۳/۲۸۷۔ شذرات الذهب ۶/۱۵-۱۶۔ العواصم والقواصم ۸/۳۹)

الکیا ہر اسی نے یزید کی پیدائش خلافت عمر میں بتلایا۔ یہ صحیح نہیں، وہ حضرت عثمان کے دور میں پیدا ہوئے۔ بعد میں بعض حضرات نے یہ غلطی درست کر دی۔

الکیا ہر اسی نے تاریخی روایات کو دیکھ کر یہ لکھا۔ ان کے بالمقابل امام غزالی نے یزید کا دفاع کیا اور ان کی حمایت میں لمبی تحریر لکھی جو دوسری جگہ وفیات الاعیان کے حوالے سے گزری۔ مرآة الجنان اور البدایہ والنہایہ میں بھی اس کا ذکر ہے۔ امام غزالی لکھتے ہیں: ”أما الترحم عليه فجائز، بل هو مستحب، بل هو داخل في قولنا في كل صلاة ”اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات“؛ فإنه كان مؤمناً“۔ (وفیات الأعيان ۳/۲۸۹)

فوات الوفيات ۴/۳۳۰

الکیا ہر اسی پر شیعوں اور باطنیہ کے ساتھ گھ جوڑ اور ملاپ کا الزام لگایا گیا ہے؛ ”إنه يُمَالِي الباطنية فنزع منه التدريس“۔ (البدایة والنهاية ۱۲/۱۷۲۔ النجوم الزاهرة ۵/۲۰۲)

عبداللہ بن شوزب خراسانی کہتے ہیں: ”سمعت إبراهيم بن أبي عبلة يقول: سمعتُ عمر بن

عبد العزيز يترحم على يزيد بن معاوية“۔ (لسان الميزان، تحت ترجمة يزيد بن معاوية ۵۸۵/۸، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة)۔

ابن کثیر لکھتے ہیں: ”قال الغزالي: وأما الترحم عليه فجائز، بل مستحب، بل نحن نترحم عليه في جملة المسلمين والمؤمنين“۔ (البدایة والنہایة ۱۷۳/۱۲)

بعض حضرات لکھتے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز نے یزید کو امیر المؤمنین کہنے پر ایک شخص کو ۲۰ کوڑے مارے۔ لیکن اس روایت کی سند صحیح نہیں۔ یہ روایت ذہبی نے محمد بن متوکل المعروف بابن السری سے نقل کی۔ محمد بن المتوکل کی وفات ۲۳۸ھ میں ہے اور ذہبی کی ولادت ۶۷۳ھ میں ہے، درمیان میں ساڑھے چار سو سال ہیں۔ نیز محمد بن المتوکل المعروف بابن ابی السری کے ناقدین ان کے محدثین سے زیادہ ہیں۔

بلکہ عمر بن عبدالعزیز کے باپ میں علامہ ابن تیمیہ نے الصارم المسلول میں لکھا ہے: ”قال إبراهيم بن ميسرة: ما رأيتُ عمر بن عبد العزيز ضرب إنساناً قطُّ إلا رجلاً شتم معاوية فضربه أسوأً“۔ (الصارم المسلول، ص ۵۶۹۔ وكذا في البدایة والنہایة ۱۳۹/۸)

شیخ عبدالغیث بن زہیر نے لکھا ہے: ”أنا قصدي كُفُّ السِّنةِ الناس عن خلفاء المسلمين وولائهم، وإلا فلو فتحنا هذا الباب لكان خليفة وقتنا أحقَّ باللعن؛ فإنه يفعل أموراً منكراً“۔ (منهاج السنة ۵۷۵/۴۔ تاريخ الإسلام للذهبي ۱۵۶/۴۱)

شیخ تقی الدین ابن صلاح لکھتے ہیں: ”لم يصح عندنا أنه أمر بقتله رضي الله عنه،... وأما سبُّ يزيد ولعنه فليس شأن المؤمنين“۔ آخر میں لکھا: ”وقد ورد في الحديث المحفوظ أن لعن المسلم كقتله“۔ (فتاویٰ ابن الصلاح ۲۱۶/۱)

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”فالذي يُجَوِّزُ لعنة يزيد وأمثاله يحتاج إلى شيئين: إلى ثبوت أنه كان من الفُسَّاق الظالمين الذين تُباح لعنتهم، وأنه مات مُصراً على ذلك، والثاني: أن لعنة المعين من هؤلاء جائزة، والمنازِع يطعن في المقدّمين“۔ (منهاج السنة ۵۷۱/۴)

شیخ ابن حجر عسقلانی نے بھی لعنت کی تردید کی ہے اور کہا: ”وبه أفتى الغزالي وأطال في الانتصار له، وهذا هو اللائق بقواعد أئمتنا،... وإذا علمت أنهم صرّحوا بذلك علمت أنهم مصرحون بأنه لا يجوز لعن يزيد“۔ (الصواعق المحرقة ۶۳۷/۲)

ملا علی قاری نے لکھا ہے: ”لا ينبغي اللعن عليهما (أي: يزيد، والحجاج)؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين“۔ (شرح فقہ اکبر، ص ۲۱۴۔ وضوء المعالي، ص ۱۳۵)

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”بل تواتر إسلام معاوية ويزيد وخلفاء بني أمية وبني العباس، وصلواتهم، وصيامهم وجهادهم للکفار“۔ (منهاج السنة ۶۲/۲)

مولانا عبدالعزیز الفرباروی لکھتے ہیں: ”لا يجوز لعن كل شخص بفعله، فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بأن من نهى عن لعن يزيد فهو من الخوارج“۔ (النبراس، ص ۳۳۲، ط: مكتبة إمدادية، ملتان)

احمد بن اسماعیل قزوینی شافعی عاشورا کے دن وعظ کر رہے تھے کسی نے ان سے درخواست کی: ”الْعَنَ يزيد معاوية، فقال: ذلك إمامٌ مجتهدٌ“۔ (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ۶/۱۳۴، البداية والنهاية ۹/۱۳)

قاضی ابوبکر بن العربی ”العواصم من القواصم“ میں لکھتے ہیں: ”فإن قيل: كان يزيد خماراً، قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك، بل شهد العدل بعد الله، فروى يحيى بن بكير عن الليث بن سعد، قال الليث: توفي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا. فسماه الليث أمير المؤمنين“۔ (العواصم من القواصم، ص ۲۳۲)

قاضی ابوبکر ابن عربی کا مرتبہ:

قاضی ابوبکر ابن عربی کے بارے میں محدث کبیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”چنانچہ امام غزالی کے شاگرد اور شفا شریف کے مصنف قاضی عیاض کے استاذ حافظ حدیث و مفسر قرآن قاضی ابوبکر ابن العربی نے جن کی نسبت امام ذہبی نے تذکرہ میں نقل کیا ہے کہ وہ اپنے علم و فضل کے لحاظ سے مرتبہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے“۔ (تبصرہ بر شہید کربلا ویزید، ص ۵۱-۵۲)؛ اس لیے بعض علما کا ان کو ناصبی کہنا صحیح نہیں۔

ابوبکر ابن العربی کے بارے میں علامہ ذہبی تاریخ اسلام میں لکھتے ہیں: ”الإمام أبو بكر بن العربي الحافظ أحد الأعلام... صنف مصنفات كثيرة في الحديث والفقه... وكان من الأئمة المقتدى بهم“۔ (تاريخ الإسلام للذهبي، سنة ۵۴۱-۵۵۰، ص ۱۵۹-۱۶۲)

اور سیر أعلام النبلاء میں لکھا ہے: ”الإمام العلامة الحافظ القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله... أدخل الأندلس إسناداً عالياً، وعلماً جماً. وكان ثاقب الذهن، عذب المنطق، كريم الشمائل، كامل السؤدد، ولي قضاء إشبيلية، فحمدت سياسته... كان القاضي أبو بكر ممن يقال: إنه بلغ رتبة الاجتهاد“۔ (سير أعلام النبلاء ۲۰/۱۹۷-۲۰۱)

ابن العربی کے بارے میں ابن بشکوال لکھتے ہیں: ”هو الإمام العالم الحافظ المستبحر، ختام

علماء الأندلس، و آخر أئمتها وحفاظها“۔ (الصلة، رقم: ۱۳۰۵، ط: دار الكتاب المصري)
یزید پر لعنت نہ کرنے کے بارے میں مولانا محمد فاروق نعمانی صاحب نے ”تحقیقی فیصلہ“ کے نام سے رسالہ لکھا ہے، ہم نے اس کی تلخیص ذکر کی، اور حوالے اصل مآخذ و مراجع سے لیے۔

قاضي ابویعلیٰ نے ”المعتمد في الأصول“ میں صالح بن احمد عن احمد بن حنبل کی روایت نقل کی ہے:
قلت لأبي: إن قومًا ينسبوننا إلى تولي يزيد، فقال: يا بني! وهل يتولى يزيد أحد يوم من بالله،
ولم لا يلعن من لعنه الله في كتابه، فقلت: وأين لعن الله يزيد في كتابه؟ فقال: في قوله تعالى:
﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ﴾“۔ (كذا في الصواعق المحرقة ۲/۶۳۵)

علامہ ابن تیمیہ اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”لكنها رواية منقطعة ليست ثابتة عنه، والآية لا تدل على لعن المعين“۔ (منهاج السنة ۴/۵۶۶) قاضي ابویعلیٰ کی وفات ۲۵۸ھ اور صالح بن احمد بن حنبل کی وفات ۲۶۶ھ میں ہوئی۔

اسی طرح امام احمد سے مروی ہے: ”لا ينبغي أن يروى عنه“۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ مہنا بن یحییٰ کہتے ہیں: ”سألت أحمد عن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان قال: هو فعل بالمدينة ما فعل؟ قلت: وما فعل؟ قال: قتل بالمدينة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وفعل، قلت: وما فعل؟ قال: نهبها، قلت: فيذكر عنه الحديث؟ قال: لا يذكر عنه الحديث ولا ينبغي لأحد أن يكتب عنه حديثاً...“۔ (السنة لأبي بكر الخلال، رقم: ۸۴۵۔ قال المحقق عطية الزهراني: إسناده صحيح)۔

اس روایت کی سند امام احمد تک صحیح ہے؛ البتہ امام احمد سے آگے سند منقطع ہے، یہی وجہ ہے کہ جب امام احمد نے سوچا کہ یزید پر جرح کی بنیاد وہ افواہیں ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں تو بعد میں اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ ایک قول کے مطابق وفات سے تین دن پہلے یزید کی بارے میں سکوت اختیار کیا اور ان کے معاملے کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کیا؛ ”في عقيدة أحمد التي كتبت عنه، وذلك قبل ثلاثة أيام من وفاته: ”وكان يمسك عن يزيد بن معاوية ويكلمه إلى الله“۔ (مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية، ص ۷۲۲۔ وانظر: طبقات الحنابلة ۲/۲۷۳، ط: دار الباز)

اور دوسری روایت میں ابوطالب نے امام احمد سے یزید کی لعنت کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”لعن المؤمن كقتله“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا: ”خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم“، وقد صار يزيد فيهم...“۔ (السنة لأبي بكر الخلال،

رقم: ۸۴۶۔ قال المحقق عطية الزهراني: إسناده صحيح).

اس روایت میں امام احمد نے یزید کو خیر القرون کی شخصیت قرار دے کر ان کی فضیلت کا اقرار فرمایا۔ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”وَأَمَّا مَا نَقَلَهُ عَنْ أَحْمَدَ، فَالْمَنْصُوصُ الثَّابِتُ عَنْهُ مِنْ رِوَايَةِ صَالِحٍ أَنَّهُ قَالَ: ”وَمَتَّى رَأَيْتَ أَبَاكَ يَلْعَنُ أَحَدًا“... وَكَرِهَ أَنْ يَلْعَنَ الْمَعِينُ بِاسْمِهِ“۔ (منهاج السنة ۴/۵۷۳) علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”وَالْمَخْتَارُ عِنْدَ الْأُمَّةِ أَنْ لَا نَلْعَنَ مَعِينًا مُطْلَقًا“۔ (مجموع الفتاوى ۴۷۵/۲۷)

شرح عقائد نسفیہ میں علامہ تفتازانی نے یزید پر لعنت بھیجی۔ اسی طرح سورہ محمد کی تفسیر میں قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور روح المعانی میں علامہ محمود آلوسی نے بھی یہی لکھا ہے۔ علامہ تفتازانی کی تردید شارحین نے فرمائی۔ مولانا عبد الرشید نعمانی رحمہ اللہ نے لعنت یزید کے سلسلے میں تفسیر مظہری کی عبارت نقل فرمائی۔ (یزید کی شخصیت اہل سنت کی نظر میں، ص ۱۲۱) لیکن محققین نے اس کی تردید فرمائی۔ نبرا علی شرح العقائد میں ہے: ”لَا يَجُوزُ لَعْنُ كُلِّ شَخْصٍ بِفَعْلِهِ، فَاحْفَظْ هَذَا التَّحْقِيقَ وَلَا تَكُنْ مِنَ الَّذِينَ لَا يَرَاعُونَ قَوَاعِدَ الشَّرْعِ وَيَحْكُمُونَ بِأَنْ مِنْ نَهَى عَنْ لَعْنِ يَزِيدٍ فَهُوَ مِنَ الْخَوَارِجِ“۔ (النبراس، ص ۳۳۲، ط: مکتبۃ إمدادیة، ملتان)

حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”اسی ذیل میں مناسب ہوگا کہ لعن یزید کے مسئلہ کی بھی وضاحت کر دی جائے، سنئے! علمائے اہل سنت کی تصریحات کے مطابق کسی معین شخص کو لعنت کرنا خواہ وہ فاسق مسلمان ہو، یا زندہ کافر، یا مردہ کافر جس کا کفر پر مرنا معلوم نہ ہو، جائز نہیں ہے؛ ہاں جس کافر کا کفر پر مرنا معلوم ہو جیسے فرعون، یا ابوجہل و ابولہب اس پر لعنت جائز ہے۔ (تبصرہ بر شہید کربلا و یزید، ص ۵۵)

قاضی ابوبکر ابن العربی المالکی نے اپنی کتاب العواصم من القواصم میں یزید کے علم و عمل کو خوب سراہا ہے۔ اور یہ کہنا کہ عمر بن عبدالعزیز نے یزید کو امیر المؤمنین کہنے پر ایک شخص کو ۲۰ کوڑے لگائے؛ تو اس کا جواب گزر چکا ہے کہ یہ عمر بن عبدالعزیز سے ثابت نہیں؛ بلکہ انھوں نے یزید کو رمتوں کا مورد کہا اور حضرت حسین ؑ نے یزید کو امیر المؤمنین کہا جو قابل تعریف لقب ہے، اور عام صحابہ کی بیعت کے بعد وہ امیر المؤمنین بن گئے؛ چنانچہ اتمام الوفاء فی سیرۃ الخلفاء میں لکھا ہے: ”وَقَدْ كَانَ فِي ذَلِكَ الْعَصْرُ كَثِيرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ بِالْحِجَازِ، وَالشَّامِ، وَالْبَصْرَةِ، وَالْكُوفَةِ، وَمِصْرَ، وَكُلِّهِمْ لَمْ يَخْرُجْ عَلَى يَزِيدَ، وَلَا وَحْدَهُ، وَلَا مَعَ الْحُسَيْنِ“۔ (إتمام الوفاء فی سیرۃ الخلفاء، ص ۱۲)

ابن خلدون لکھتے ہیں: ”أَكْثَرُ الصَّحَابَةِ كَانُوا مَعَ يَزِيدَ، وَلَمْ يَرَوْا الْخُرُوجَ عَلَيْهِ“۔ (تاریخ ابن

ابن خلدون دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”وَلَمْ يَبْقَ فِي الْمَخَالَفَةِ لِهَذَا الْعَهْدِ الَّذِي اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ إِلَّا ابْنُ الزُّبَيْرِ، وَنَدْوَرُ الْمَخَالَفِ مَعْرُوفٌ“. (تاریخ ابن خلدون ۱/۲۶۳) ملا علی قاری مکذوب روایات کی فہرست میں لکھتے ہیں: ”وَكَذَا ذِمُّ يَزِيدٍ وَالْوَلِيدِ وَمُرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ“. (الأسرار المرفوعة، ص ۴۷۷)

علامہ ابن قیم لکھتے ہیں: ”كُلُّ حَدِيثٍ فِي ذِمِّ بَنِي أُمَيَّةٍ فَهُوَ كَذِبٌ“. (المنار المنيف، ص ۱۱۷) بعض حضرات یزید پر لعنت کے جواز پر اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں: ”سَبْعَةٌ لَعْنَتُهُمْ وَكُلُّ نَبِيٍّ مَجَابٍ، الزَّائِدُ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَالْمَكْذُوبُ بِقَدْرِ اللَّهِ، وَالْمُسْتَحِلُّ حَرَمَةَ اللَّهِ، وَالْمُسْتَحِلُّ مِنْ عَتَرَتِي مَاحَرَمُ اللَّهِ، وَالتَّارِكُ لِسُنَّتِي، وَالْمُسْتَأْثَرُ بِالْغِي، وَالْمُتَجَبِّرُ بِسُلْطَانِهِ لِيُعْزَّزَ مِنْ أَذْلِ اللَّهِ وَيُدَلَّ مِنْ أَعْزَى اللَّهِ“۔ (المعجم الكبير للطبراني ۱۷/۴۳/۸۹)

اس حدیث میں وہ شخص بھی قابل لعنت لوگوں میں شامل ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عترت اور فیملی کی بے عزتی کرے۔

اس کی سند میں ابو معشر حمیری غیر معروف، ابن لہیعہ سی، الحفظ اور احمد بن رشدین مصری ضعیف و متہم بالکذب ہیں۔ (سلسلة الأحادیث الضعيفة، رقم: ۳۰۱۸۹)

بعض روایات میں ”سِتَّةٌ لَعْنَتُهُمْ“ ہے۔ (سنن الترمذی، رقم: ۲۱۵۴۔ صحیح ابن حبان، رقم: ۵۷۴۹۔ المعجم الأوسط للطبرانی، رقم: ۱۶۶۷۔ المستدرک للحاکم، رقم: ۷۰۱۱)

اس کی سند میں عبید اللہ بن عبد الرحمن بن مہوب مختلف فیہ راوی ہے، پھر بھی بعض حضرات نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے؛ لیکن امام ترمذی نے اسے مرسل کہا ہے اور ذہبی نے مستدرک حاکم کی تعلیق میں منکر کہا ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں: ”وَرَوَاهُ سَفِيَانُ الثَّوْرِيُّ وَحَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ وَغَيْرُ وَاحِدٍ عَنْ عَبِيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُوَهَّبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرْسَلًا، وَهَذَا أَصَحُّ“۔

ان روایات میں اہل بیت کی بے حرمتی کرنے والے کو قابل لعنت گردانا گیا ہے۔ ان روایات کے ضعف سے قطع نظر سبائیوں کی کتابوں کے حوالوں اور اہل سنت کی کتابوں کی عبارتوں سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ نواسہ رسول، سید شباب اہل الجنتہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کندھے پر سواری کا شرف حاصل کرنے والے، جگر گوشہ فاطمہ رضی اللہ عنہا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نور نظر، آفتاب ہدایت کے انوار سے منور، حضرت حسن کے بہادر برادر، جہاد قطنیہ میں شرکت کا اعزاز رکھنے والے جامع کمالات، اہل کوفہ کی غداری کو ملاحظہ کرنے کے بعد یزید

کی بیعت کی طرف قدم بڑھانے والے، شہید کر بلا، حسن و جمال کے پیکر، شجاعت میں کیلتا، مظلومیت کی نئی داستان رقم کرنے والے، رحمت کائنات سے مشابہت رکھنے والے، ہم سب کے محبوب کی قاتل یزیدی فوج نہیں؛ بلکہ کوفہ کے غداروں کا ٹولہ ہے۔ اعادہ کی ضرورت نہیں۔

کیا عبید اللہ بن زیاد حضرت حسین ؓ کا قاتل ہے؟

تاریخ کی کتابوں میں مرقوم ہے کہ حضرت حسین ؓ کا قاتل اگر یزید نہیں، یعنی اگر یزید آمر بالقتل نہیں تو عبید اللہ بن زیاد یقیناً ہے، جو یزید کی طرف سے کوفے کا گورنر تھا۔ اور صحیح بخاری میں ہے کہ عبید اللہ بن زیاد کے سامنے حضرت حسین ؓ کا سر لایا گیا، عن أنس بن مالك ؓ أَتَيْ عُبَيْدُ اللَّهِ بنَ زِيَادٍ برَأْسَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَجُعِلَ فِي طَسْتٍ، فَجُعِلَ يَنْكُتُ، وَقَالَ فِي حَسَنِهِ شَيْئًا، فَقَالَ أَنَسُ: "كَانَ أَشْبَهُهُمْ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ مَخْضُوبًا بِالْوَسْمَةِ". (صحیح البخاری، باب مناقب الحسن والحسين، رقم: ۳۷۴۸)

حضرت حسین ؓ کا سر تھالی میں رکھ دیا گیا تو ابن زیاد نے کریدنا شروع کیا اور ان کے حسن کے بارے میں کچھ کہا تو حضرت انس ؓ نے فرمایا: یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بہت مشابہ تھے۔ اور ان کے بالوں پر وسمہ لگا ہوا تھا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سب کچھ انہی کے حکم سے ہوا۔ ترمذی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ زِيَادٍ فَجِئْتُ بِرَأْسِ الْحُسَيْنِ فَجُعِلَ يَقُولُ بِقَضِيبٍ لَهُ فِي أَنْفِهِ وَيَقُولُ: مَا رَأَيْتُ مِثْلَ هَذَا حَسَنًا، قَالَ: قُلْتُ: أَمَا إِنَّهُ كَانَ مِنْ أَشْبَهُهُمْ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (سنن الترمذی، باب مناقب الحسن والحسين، رقم: ۳۷۷۸).

حدیث بخاری "فَجُعِلَ يَنْكُتُ" کا صحیح معنی:

عبید اللہ بن زیاد پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت حسین ؓ کی شہادت کے بعد جسد مبارک کی اہانت کی اور چھڑی سے ان کی ناک کو کریدنے لگے۔ لیکن روایات سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے ان کے حسن و جمال کی تعریف کی اور ان کی ناک کی طرف اشارہ کیا۔

طبرانی نے معجم کبیر (۳/۲۰۷/۲۸۷) میں روایت نقل کی: "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَضْرَمِيُّ، ثنا الْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ، ثنا النُّصْرُ بْنُ شَمِيلٍ، ثنا هِشَامُ بْنُ حَسَّانٍ، عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ زِيَادٍ حِينَ أُتِيَ بِرَأْسِ الْحُسَيْنِ، فَجُعِلَ يَقُولُ

بقضيب في أنفه: ما رأيت مثل هذا حُسْنًا، فقلتُ: أما إِنَّه كان من أشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم“.

اس کی سند میں جو حسین بن عبید اللہ راوی ہے وہ بظاہر کاتب کی غلطی ہے، صحیح حسین بن عبد اللہ الکوفی ہے جس کو الجرح والتعديل (۵۸/۳) میں اور تاریخ الاسلام للذہبی (۱۲۰/۱۹) میں صدوق لکھا ہے۔ اس روایت کو ابن حبان نے بھی صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے؛ لیکن صحیح ابن حبان میں نصر بن شمیل سے روایت کرنے والے خلاد بن اسلم ہیں اور معجم کبیر میں حسین بن عبد اللہ ہیں۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت حسینؓ کا سرمباک لایا گیا تو ابن زیاد نے چھڑی کے ساتھ ان کی ناک کی طرف (في أنفه کے معنی في جانب أنفه ہے) اشارہ کیا اور کہا کہ ان کی طرح حسن میں نے نہیں دیکھا۔ پس میں نے کہا کہ حضرت حسینؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بہت مشابہ تھے۔ یعنی ابن زیاد کی تائید کی۔ یاد رہے کہ یقول بقضيب کے معنی چھڑی یا شاخ درخت سے اشارہ کرنا ہے۔ یقول کے بعد بار آجائے تو اشارہ کے معنی میں آتا ہے۔

مسند بزار (۱۸۴/۱۳، رقم: ۶۶۳۲) میں حضرت انس کی یہی روایت مذکور ہے اس میں ”ينكت بالقضيب ثنياه“ آیا ہے۔ اور اس کے بعد حضرت انس کا یہ قول ہے: ”والله لأسوء نك إني رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يَلِثِم حيث يقع قضيبك. قال: فانقبض“. یعنی ابن زیاد چھڑی ان کے دانتوں کو لگانے لگے تو انسؓ نے کہا: میں تم کو ناراض اور مغموں کو رنا چاہتا ہوں، جہاں تم نے چھڑی رکھی وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک نے بوسہ دیا۔

لیکن اس کی سند میں مفرج بن شجاع کو لسان المیزان میں واہی الحدیث اور غسان بن ربیع کو لیس بحجة في الحدیث کہا۔ (لسان المیزان ۱۳۷/۸، ۶/۶، ۳۰۴) اور یوسف بن عبدہ کو لین الحدیث لکھا ہے۔ (تقریب التهذیب، ص ۷۰۷)

اسی طرح کی ایک روایت طبرانی کی معجم کبیر (۱۲۵/۳، رقم: ۲۸۷۸) پر ہے اس میں بھی ”والله لأسوء نك...“ کے الفاظ ہیں۔ اس کی سند میں مشہور ضعیف راوی علی بن زید بن عبد اللہ بن جدعان ہے۔ نیز یہ روایت بالمعنی ہوگی۔

صحیح بخاری میں یہ روایت یوں مذکور ہے: ”أَتَيْ عبيد الله بن زياد برأس الحسين، فجعل في طست، فجعل ينكت، وقال في حسنه شيئاً، فقال أنس: كان أشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم...“ (صحیح البخاری، رقم: ۳۷۴۸)

ابن زیاد کے پاس حضرت حسین ؑ کا سر لایا گیا اور تھالی میں رکھا گیا تو ابن زیاد زمین کریدنے لگا۔ (یعنی سوچ میں پڑ گیا) اور ان کے حسن کی تعریف کی، تو حضرت انسؓ نے فرمایا کہ حضرت حسینؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ مشابہ تھے۔

ینکت کے معنی زمین کریدنا ہے، جو سوچنے کی علامت ہے۔ لغت میں نکت زمین کریدنے کو کہتے ہیں۔ اور نکتہ کو اس لیے نکتہ کہتے ہیں کہ وہ سوچ کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ترمذی کی روایت یوں ہے: ”فجعل يقول بقضيب في أنفه ويقول: ما رأيت مثل هذا حسناً، لم يذكر“. (رقم: ۳۷۷۸)

شارحین حضرات نے اس کو استہزا پر محمول کیا ہے کہ ابن زیاد نے حضرت حسین ؑ کے حسن و جمال کا مذاق اڑایا اور لم یدکر کا مطلب یہ لیا ہے کہ معلوم نہیں ان کا حسن کیوں مشہور ہوا۔ لیکن یہ مطلب دوسری روایات کے خلاف ہے۔ معجم طبرانی اور صحیح ابن حبان وغیرہ کی روشنی میں روایت کا مطلب یہ بنتا ہے کہ ابن زیاد نے شاخ یا چھڑی سے ان کی ناک کی جانب اشارہ کیا اور یہ کہا کہ ان جیسا حسن میں نے نہیں دیکھا اور آخری لفظ ”لم یدکر“ صحیح ابن حبان اور معجم کبیر اور بخاری میں نہیں ہے۔ یہ غالباً ”لَمْ يُذْكَرْ“ ہوگا۔ یعنی لَمْ نافیہ ہے۔ یعنی حسن مشہور نہیں، مگر بے مثال ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عبید اللہ بن زیاد کے بارے میں ایک دوسری روایت کی تحقیق:

ایک اور بات جو اکثر کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ عبید اللہ بن زیاد ہی قاتل تھا؛ اسی لیے دنیا میں اس کو سزا مل گئی۔ ترمذی کی روایت ہے کہ عبید اللہ بن زیاد اپنے ساتھیوں کے ساتھ قتل کیا گیا تو جامع مسجد دمشق میں ان کے سروں سے مینار بنایا گیا۔

عن الأعمش عن عمارة بن عمير قال: لما جيء برأس عبيد الله بن زياد وأصحابه نُصِّدَتْ فِي الْمَسْجِدِ فِي الرَّحْبَةِ، فَانْتَهَيْتُ إِلَيْهِمْ، وَهُمْ يَقُولُونَ: قَدْ جَاءَتْ قَدْ جَاءَتْ، فَإِذَا حَيَّةٌ قَدْ جَاءَتْ تَخْلُلُ الرُّؤُوسَ حَتَّى دَخَلَتْ فِي مَنْحَرِي عبيد الله بن زياد، فمكثت هُيَهَاءَ، ثُمَّ خَرَجْتُ فَذَهَبْتُ حَتَّى تَغِيثُ. ثُمَّ قَالُوا: قَدْ جَاءَتْ قَدْ جَاءَتْ، ففعلت ذلك مرَّتين أو ثلاثاً. (سنن الترمذی، باب مناقب الحسن والحسين عليهما السلام).

جب عبید اللہ بن زیاد اور ان کے ساتھیوں کے سروں کو مسجد کے کھلے صحن میں تہ بہ تہ رکھا گیا تو عمارہ کہتے ہیں کہ میں بھی پہنچ گیا، لوگوں نے شور مچایا: آگیا، آگیا۔ ایک سانپ سروں کے درمیان سے گزر کر عبید اللہ بن زیاد کے نتھنوں میں گھس گیا اور تھوڑی دیر رہا پھر نکل کر غائب ہو گیا، پھر لوگوں نے شور مچایا کہ آگیا آگیا۔ دو یا تین

مرتبہ ایسا ہوا۔

مگر اس روایت پر تین طرح کلام ہے: (۱) اسناداً؛ (۲) عقلاً؛ (۳) نقلاً۔

(۱) اسناداً کلام یہ کہ اس میں ایک راوی اعمش سلیمان بن مہران ہے اور اعمش مدلس ہے۔ علامہ ذہبی ”میزان الاعتدال“ (۲/۲۲۳) میں فرماتے ہیں کہ اعمش جن اساتذہ سے بہت زیادہ روایات لیتے ہیں جیسے ابراہیم، ابووائل، ابوصالح سمان، اُن سے روایت معتبر ہوتی ہے، یعنی ان سے روایت اتصال پر محمول ہوگی۔ اور یہ حدیث اعمش روایت کرتے ہیں عمارۃ بن عمیر سے اور یہ ان لوگوں میں سے نہیں جن سے اعمش کی تدلیس مقبول ہے۔ تو سند کے اعتبار سے کلام یہ ہے کہ اعمش نے عمارۃ بن عمیر سے براہ راست نقل نہیں کیا ہے؛ بلکہ درمیان سے واسطہ حذف کیا ہوگا۔

دکتور بشار اور شیخ شعیب ارناووط لکھتے ہیں: ”ذکرہ المؤلف فی الطبقة الثانية من کتابہ طبقات المدلسین“ (۶۷) ”وہم الذین احتمل الأئمة تدليسهم وأخرجوا لهم في ”الصحيح“ لإمامتهم وقلة تدليسهم في جنب ما رَوَوْا. وقال الذهبي في ”الميزان“: وهو يدلس، وربما دُلس عن ضعيف ولا يدري به، فمتى قال: ”حدثنا“ فلا كلام، ومتى قال ”عن“ تطرق إليه احتمال التدليس إلا في شيوخ له أكثر عنهم كإبراهيم، وأبي وائل وأبي صالح السمان، فإن روايته عن هذا الصنف محمولة على الاتصال“. (تحریر تقریب التہذیب ۷۸/۲)

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اعمش اگر کوئی ایسی روایت کریں جس سے شیعیت کی تائید ہوتی ہو، تو وہ روایت قابل قبول نہیں ہوگی؛ کیونکہ محدثین کے بیان کے مطابق شیعیت کی طرف ان کا میلان تھا۔

دکتور بشار عواد نے تہذیب الکمال کے حاشیہ میں لکھا ہے: ”قال يزيد بن زريع: حدثنا شعبة عن سليمان الأعمش وكان والله خربيا سبياً، والله لولا أن شعبة حدث عنه ما رويت عنه حديثاً أبداً. (العلل لأحمد ۲/۳۴۲) قلت: يريد لما هو عليه من التشيع، وهو فيه لما نعرفه من توثيق كتب الشيعة له... وقال ابن حجر: ثقة حافظ عارف بالقراءة ورع، لكنه يدلس. قال أبو محمد البندار: ويبحث في أمر تشيعه، فقد وثقه الشيعة ورووا عنه“. (تعليقات تهذيب الكمال للدكتور بشار عواد ۹۲/۱۲)

ہم اعمش کی ان روایات کو شیعیت کا شاخصانہ سمجھتے ہیں جن سے شیعوں کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، باقی ان کا مصحف صدق ہونا محدثین کو تسلیم ہے؛ لیکن عنعنہ کر کے ان کی روایت مخدوش ہوتی ہے، ہاں ان کے بعض مشائخ مستثنیٰ ہیں جن میں عمارہ بن عمیر شامل نہیں اور یہاں تو اعمش کے تشیع کی وجہ سے اس روایت کا مخدوش ہونا

مزید واضح ہوا۔ ہاں امام بخاری ان سے وہ روایات لیتے ہیں جن میں تشیع کا شبہ نہ ہو۔

(۲) عقلاً بھی یہ روایت صحیح نہیں کہ باہر سے سانپ آیا تو لوگوں نے اس کو قتل کیوں نہیں کیا؟ کیا سانپ نے لوگوں کے ساتھ صلح کا معاہدہ کیا تھا کہ ایک دوسرے کو نقصان نہیں پہنچائیں گے؟!

(۳) نقلاً بھی اس پر کلام ہے کہ عبید اللہ بن زیاد کا قاتل کون تھا؟ ان کا قاتل مختار ثقفی تھا، وہ مختار ثقفی جس کے بارے میں حدیث میں ہے کہ بنو ثقیف میں کذاب پیدا ہوگا۔ اس نے نبوت اور وحی کا دعویٰ کیا تھا اور بنو امیہ کے خلاف تو ابین کے نام سے ایک جماعت بنائی تھی۔ اس جماعت کا نظریہ یہ تھا کہ ہم کوفہ والوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی حفاظت نہیں کی تھی، اب ہم عبید اللہ بن زیاد سے انتقام لینا چاہتے ہیں۔ عبید اللہ بن زیاد کو قتل کرنے والا مدعی نبوت مختار ثقفی ہے، جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قاتل پاک تھا یا مقتول؟ ظاہر بات ہے کہ قاتل ناپاک ہے۔ اس انتقام میں تو ابین کے ساتھ نہ تو زین العابدین تھے اور نہ محمد بن الحنفیہ؛ کیونکہ مختار ثقفی غدار آدمی تھا۔

سنن ابن ماجہ میں روایت ہے: رفاعہ بن شداد کہتے ہیں: اگر میں عمرو بن الحمق سے یہ کلام نہ سنتا کہ ”جو کسی کو خون کی امان دے، پھر اس کو قتل کرے تو وہ قیامت کے دن غدار کی جگہ اٹھائے گا“، تو میں مختار ثقفی کے سر کو تن سے الگ کرتا اور سر اور تن کے درمیان چلتا۔ ”لولا کلمۃ سمعتها من عمرو بن الحمق الخزاعی لمشیت بین رأس المختار وجسده، سمعته یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”من آمن رجلا علی دمه فقتله، فإنه یحمل لواء غدر یوم القیامة“۔ (سنن ابن ماجہ، رقم: ۲۶۸۸، باب من آمن رجلا علی دمه فقتله)

ایک دوسری روایت میں ہے کہ میں اس کے محل میں داخل ہوا تو اس نے کہا: ابھی ابھی جبریل میرے ہاں سے اٹھ کر گئے ہیں۔ (سنن ابن ماجہ، رقم: ۲۶۸۹، وإسناده ضعیف)

شیعیّت کا بانی عبد اللہ بن سبا تھا اور ان کی سیاست کا بانی مختار ثقفی تھا، اور فقہ کا بانی طبری ہے جس نے ”الاحتجاج“ نامی کتاب لکھی، نہ کہ جعفر صادق، فقہ جعفری کی نسبت ان کی طرف صحیح نہیں ہے۔

امام ترمذی نے اس روایت کو روایات کی ثقاہت کے لحاظ سے صحیح کہا؛ مگر دوسری طرف خیال نہیں فرمایا کہ اس میں اعمش کا عنعنہ ہے۔

بنو عباس کے زمانے میں اس قسم کا پروپیگنڈا بنو امیہ کے خلاف ہوتا رہتا تھا۔ اور بنو امیہ کے خلاف جو ذہن بنا وہ بنو عباس کے زمانے میں بنا؛ اس لیے کہ بنو عباس بنو امیہ کے مخالف تھے اور اس طرح کی غلط باتوں کو بنو امیہ کی طرف منسوب کرتے تھے۔ بنو عباس کے ساتھ شیعہ ملے ہوئے تھے، اور پھر انہی شیعوں نے بنو عباس کا تختہ حکومت الٹ دیا، خلیفہ مستعصم باللہ قتل کرایا اور مسلمانوں کی حکومت تاتاریوں کے حوالے کی اور ہلاکو خان اقتدار

میں آیا۔ بنو عباس کے زمانے میں جو تاریخ مرتب ہوئی وہ واقعی، کلبی اور ابو مخنف وغیرہ کی مرتب کی ہوئی ہے جس میں بہت ساری چیزوں کو انھوں نے اپنی طرف سے داخل کیا۔

مثلاً: حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما صلح پر آمادہ ہوئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو مقرر کیا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو، اور یہ فیصلہ ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنی جگہ خلیفہ رہیں اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنی جگہ پر، یہ صلح ۳۷ ہجری میں ہوئی۔

ابو مخنف کی روایت ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم دونوں اعلان کریں کہ دونوں معزول ہیں اور تیسرا آدمی منتخب ہوگا۔ جب عوام کے سامنے اعلان کیا تو ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں اپنے خلیفہ کو معزول کرتا ہوں اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے معزول نہیں کیا۔ اب یہ بالکل غیر معقول بات ہے کہ دونوں کو فیصلے کے لیے بھیجا اور وہ دونوں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو معزول کر دیں، یہ تو مزید خرابی کی بات ہے، اس لیے کہ جب ایک معزول کے لیے تیار نہیں تو دونوں معزول کے لیے کیسے تیار ہوں گے! اور کیا ایک آدمی کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے بادشاہ کو معزول کر دے؟ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ پر یہ الزام لگانا کہ وہ بالکل سیدھے سادے آدمی تھے اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ انتہائی چالاک آدمی تھے۔ یہ سب ابو مخنف کذاب کے لگائے ہوئے الزامات ہیں۔ تفصیل شعر نمبر ۳۸ میں مسئلہ تحکیم کے تحت گزر چکی ہے۔ (وللمزید راجع: حقیقة من التاريخ لعثمان الخميس، ص ۱۰۸-۱۰۹)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر لانے والے کے ساتھ عبید اللہ بن زیاد کا معاملہ:

اشکال: اگر عبید اللہ بن زیاد حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل نہیں، تو پھر جب ان کے پاس سر لایا گیا تو لانے والے کو قتل کیوں نہیں کیا؟

جواب: خود شیعوں کی کتاب میں مذکور ہے کہ جب سنان بن انس حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر لایا اور مطالبہ کیا کہ اس کام کے بدلے انعام ملنا چاہئے، تو ابن زیاد نے بجائے انعام کے اس کے قتل کا حکم دیا اور اس کی گردن مار دی گئی۔

مولانا عبد الشکور مرزا پوری کی کتاب ”حضرت حسینؑ کی شہادت کیسے ہوئی“ (ص ۱۱-۱۲) کی عبارت حوالے کے لیے درج کی جاتی ہے، جس کا پرانا نام ”قاتلان حسین کی نشاندہی“ ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ حسب کتب شیعہ بقرآن صحیحہ ابن زیاد جرم قتل حسین سے بری ہے:

(۱) حضرت مسلم بن عقیل کے دونوں لڑکوں کا جب کسی کوئی قاتل نے سر لے جا کر عبید اللہ بن زیاد حاکم کوفہ کے سامنے پیش کیا، فلماً نظر إليهما قام، ثم قعد، وفعل ذلك ثلاثاً (ابن زیاد دونوں سروں کو دیکھ

کر تعظیماً تین مرتبہ اٹھا بیٹھا) اور قاتل سے کہا: اگر تو انھیں زندہ لاتا تو تجھے بہت انعام دیتا، پھر خفا ہو کر ایک دوستدار آل رسول سے جو اسی مجلس میں کھڑا تھا کہا کہ اس لعین قاتل کو وہیں لے جا کر قتل کر جہاں دونوں پہنچے قتل ہوئے ہیں۔ (خلاصۃ المصاب، ص ۴۲۷)

معلوم ہوا کہ ابن زیاد دشمن آل رسول نہ تھا ورنہ مسلم کے لڑکوں کے سروں کی تعظیم نہ کرتا، نہ قاتل کو انعام و اکرام سے محروم کر کے قتل کراتا اور نہ اس کو بلفظ لعین یاد کرتا۔

(۲) بعد شہادت حسین جب امام کا سر مع اہل بیت کوفہ میں ابن زیاد کے سامنے پیش ہوا تو اس وقت سنان بن انس نے جس نے گلوئے امام پر تیر لگایا اور قتل کیا تھا، کہا:

املاء رکابی فضة أو ذهباً ❀ فقد قتلت الملك المحجبا

قتلته الذي كان أعلى نسباً ❀ خير عباد الله أما وأبا

(میری سواریوں (یا سواری میں پاؤں رکھنے کی جگہ) کو چاندی اور سونے سے بھر دے؛ کیونکہ میں نے اس کو قتل کیا ہے جس کے در کے فرشتے دربان تھے، میں نے اس کو مارا ہے جو بڑا صاحب نسب تھا اور ماں باپ کی طرف سے بہترین خلائق تھا۔)

ابن زیاد نے جواب دیا: جب حسین کو بہترین بندگان خدا جانتا تھا تو ان کو تو نے کیوں قتل کیا؟ فامر بہ فُضُوبِ عَنقُهُ (پس ابن زیاد نے اس کے قتل کا حکم دیا اور اس کی گردن ماری گئی)۔ (خلاصۃ المصاب، ص ۲۸۰)

ابن زیاد اگر امام حسین کا دشمن ہوتا یا اس نے قتل کا حکم دیا ہوتا، یا قتل پر راضی ہوتا، تو یہ کب ممکن تھا کہ قاتل امام کو بجائے انعام کے بری طرح قتل کراتا؟!

(۳) جب اہل بیت حسین کوفہ میں ابن زیاد کے سامنے پیش ہوئے تو امام زین العابدین اور مستورات کو اس نے قتل نہیں کیا؛ بلکہ دمشق میں یزید کے پاس زندہ بھیج دیا۔ اگر ابن زیاد آل رسول کے خون کا پیاسا ہوتا تو ایک کو بھی زندہ نہ چھوڑتا اور وہیں سب کا خاتمہ کر دیتا۔ اور اگر حضرت حسین ؑ بھی ابن زیاد کے پاس چلے جاتے تو دیگر اہل بیت کی طرح ان کو بھی وہ یزید کے پاس زندہ بھیج دیتا؛ چنانچہ اس نے خود امام کو خط میں لکھا تھا: ”مجھے حکم ہے کہ آپ سے بیعت لوں، یا بصورت انکار آپ کو یزید کے پاس بھیج دوں“۔ (جلاء العیون، ص ۴۶۵)

عبید اللہ بن زیاد کی حضرت عائد بن عمرو ؑ کی شان میں گستاخی:

اشکال: عبید اللہ بن زیاد نے حضرت عائد بن عمرو ؑ کو نخالہ کہا۔ عائد بن عمرو صحابی عبید اللہ بن زیاد کے پاس گئے اور فرمایا: میرے بیٹے! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ لوگوں کو ہلاک کرنے والے برے حاکم ہوتے ہیں، تم ان کی طرح مت بنو۔ ابن زیاد نے کہا: بیٹھ جاؤ، آپ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں

بھوسی (چھلکے) کی طرح ہو۔ حضرت عائذ نے فرمایا: کیا صحابہ میں بھی بھوسی تھی؟

”حدثنا شيبان بن فروخ، حدثنا جرير بن حازم، حدثنا الحسن أن عائذ بن عمرو، وكان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على عبيد الله بن زياد، فقال: أي بني، إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”إن شر الرعية الحطمة، فإياك أن تكون منهم“، فقال له: اجلس فإنما أنت من نخالة أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم.

فقال: وهل كانت لهم نخالة؟ إنما كانت النخالة بعدهم وفي غيرهم. (صحيح مسلم، رقم: ۱۸۳۰)
جواب: اس حدیث کی سند منقطع ہے حسن بصری نے عائذ بن عمر سے کچھ بھی نہیں سنا ہے، ”وما أراه (أي: الحسن) سمع من عائذ بن عمرو شيئاً“. (جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي، ص ۱۶۴.

وتحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل لأبي زرعة العراقي، ص ۷۲)

اور اگر بالفرض روایت صحیح ہو تو یہ ابن زیاد کی غلطی ہے، ہم اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ مشاہیر اور اکابر صحابہ کے مقابلے میں نخالہ کہا ہو، پھر بھی بفرض صحت الفاظ مناسب نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے فرمایا: ”یا عبد اللہ بن عمرو! کیف بک إذا بقيت في حثالة من الناس“۔ (صحيح البخاري، باب تشييك الأصابع في المسجد، رقم: ۴۸۰)

”آپ کا کیا حال ہوگا جب آپ چھلکوں کی طرح لوگوں میں رہ جائیں گے؟“ اس میں تابعین کو ”چھلکے“ کہا گیا، جو صحابہ کے مقابلے میں ادنیٰ تھے، اگر صحیح حدیث میں تابعین خیر القرون میں شامل ہیں۔

کیا ابن زیاد نے ابو برزہ رضی اللہ عنہ کا مذاق اڑایا؟

ابوطالوت کہتے ہیں: ”شهدتُ أبا برزة دخل على عبيد الله بن زياد، فلما رآه عبيد الله قال: إن محمدَ يَكُم هذا الدَّخْدَاحُ، ففهمها الشيخُ، فقال: ما كنتُ أحسبُ أني أبقي في قوم يعبرونني بصحبة محمد صلى الله عليه وسلم، فقال له عبيد الله: إنَّ صحبة محمد صلى الله عليه وسلم لك زينٌ غيرُ شينٍ. (سنن أبي داود، رقم: ۴۷۴۹)

ابوطالوت کہتے ہیں: میری موجودگی میں حضرت ابو برزہ ابن زیاد کے پاس گئے، جب ابن زیاد نے ان کو دیکھا تو کہا کہ مونٹا ٹھکانا محمدی یہ ہے۔ ابو برزہ سمجھ گئے اور کہا: میرا یہ خیال نہیں تھا کہ کوئی مجھے صحبت نبوی پر طعنہ دے گا۔ اب عبيد اللہ نے اپنی بات کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت تو آپ کے لیے زینت ہے، عیب نہیں۔

ابن زیاد کے مخالفین کہتے ہیں کہ ابن زیاد نے اپنی بات بدل دی اور کہا کہ صحبت نبوی رینیت ہے؛ لیکن جامعہ مظاہر علوم سہارنپور کے ناظم صاحب اور جلیل القدر استاذ حدیث مولانا اسعد اللہ صاحب نے فرمایا کہ یہ ان کے موٹاپے پر تعریض تھی، صحابیت پر نہیں تھی۔

”قال أستاذنا الشيخ أسعد الله: لعل عبید الله لم يعير بالصحة، بل لكونه دحداً“.

(بذل المجهود، طبع جدید مع تعلیقات مولانا تقی الدین الندوی ۱۳/۲۶)

صحابہ اور اہل بیت کا تقدس:

گزشتہ صفحات میں یزید یا عبید اللہ بن زیاد سے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا مقصد شیعوں اور سبائیوں کی جانب سے ان کی طرف منسوب غلط روایات کی تردید اور صحیح بات کو بیان کرنا ہے، جس سے اہل بیت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تنقیص قطعاً لازم نہیں آتی؛ چنانچہ شیخ عبدالسلام شنار ضور المعالی کی تعلیق میں یزید پر لعنت کے بارے میں لکھتے ہیں: ”إن الحق المأخوذ من قواعد الشرع ونصوصه عدم جواز لعن يزيد أو غيره من العصاة والفسقة بأعيانهم، نعم حب آل البيت واجب شرعي وقربة إلى رب العالمين، لا يخلو قلب مؤمن منه، لكن النهي عن لعن يزيد ليس لقصور في جهم، بل عملاً بقواعد الشرع ونصوصه“۔ (تعلیق ضوء المعالی، ص ۱۳۶)

صحابہ اور اہل بیت کی محبت تو جزو ایمان ہے؛ صحابہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”اللہ اللہ فی أصحابی، لا تتخذوہم غرضاً بعدی، فمن أحبهم فبحبی أحبهم، ومن أبغضهم فبغضی أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذانی، ومن آذانی فقد آذى الله، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۳۸۶۲۔ مسند أحمد، رقم: ۲۰۵۴۹)

انصار صحابہ کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”لَا يُحِبُّهُمْ إِلَّا مُؤْمِنٌ، وَلَا يُبْغِضُهُمْ إِلَّا مُنَافِقٌ...“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۵۷)

اور آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اہل بیت کے بارے میں فرمایا: ”وَأَهْلُ بَيْتِي، أَذْكُرُّكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أَذْكُرُّكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۸۰۴۲)

میں تم کو اہل بیت کے بارے میں اللہ کا خوف یاد دلاتا ہوں۔ تین مرتبہ فرمایا۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”والذي نفسي بيده لقراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم

أحب إليّ أن أصل من قرأ بتي“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۷۱۲)

اس اللہ کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کا پالنا مجھے اپنے

رشتے کے پالنے سے زیادہ اچھا لگتا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا يَغْذُوكُمْ بِهِ مِنْ نِعَمِهِ، وَأَحِبُّوا نِي بِحُبِّ اللَّهِ، وَأَحِبُّوا أَهْلَ بَيْتِي لِحَبِي“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۳۷۸۹۔

المستدرک للحاکم، رقم: ۴۷۱۶۔ وصححه الحاکم ووافقه الذهبي)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُبْغِضُنَا أَهْلَ الْبَيْتِ أَحَدٌ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ“۔ (صحیح ابن حبان، رقم: ۶۹۷۸۔ وإسناده حسن۔ وأخرجه

الحاکم، رقم: ۴۷۱۷۔ وقال: صحيح على شرط مسلم. وسكت عنه الذهبي.)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي مِنْ بَعْدِي“۔ (أخرجه الحاکم في المستدرک، رقم: ۵۳۵۹۔ وقال: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي.)

خلاصہ کلام:

خلاصہ یہ ہے کہ واقعہ کربلا کے ذمہ دار و افرض ہیں، جس کی پہلی مضبوط دلیل ان اہل بیت کی شہادت ہے جو اس واقعہ میں موجود تھے، یا اس واقعہ میں موجود نہیں تھے؛ لیکن اہل بیت ہونے کی وجہ سے، یا اس واقعہ کے زمانے میں موجود ہونے کی وجہ سے اس واقعہ کے ماتحت السطور کو خوب جانتے تھے۔ اور اس کی دوسری دلیل اس زمانے کے شیعوں کا اقرار ہے جس کے بہت سارے دلائل اور شواہد ناظرین پڑھ چکے ہیں؛ لیکن صد افسوس ہمارے اہل السنۃ والجماعۃ کے واقعہ کربلا کی داستان سنانے والوں پر کہ نہ اہل بیت کی شہادت کو مانتے ہیں اور نہ خیر القرون کے شواہد کو لائق توجہ سمجھتے ہیں اور نہ اقراری مجرموں کے اقرار کو درخور اعتنا سمجھتے ہیں اور جلے بھنے کڑ داستان گو اور مرثیہ خواں رافضی ابو مخنف کی تقلید کا پٹہ اپنے گلوں میں ڈالے ہوئے ہیں؛ بلکہ بنو امیہ کے سنی رہنماؤں پر ابو مخنف رافضی کی الزام تراشی کے کانٹوں سے بھری ہوئی داستان کو پھولوں کا ہار سمجھ کر سینوں کی زینت بنائے ہوئے ہیں۔ فإلی اللہ المشتکی۔





وَإِيْمَانُ الْمُقْلَدِ ذُو اَعْتِبَارٍ بِأَنْوَاعِ الدَّلَائِلِ كَالنِّصَالِ

ترجمہ: مقلد کا ایمان معتبر ہے جو ان مختلف دلائل سے ثابت ہے جو تیروں کی طرح موثر ہیں۔

الإيمان: التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من ضروريات الدين. (۱)

ایمان کی دو قسمیں:

۱- ادنیٰ درجہ کا ایمان: المنجی عن خلود النار .

۲- اعلیٰ درجہ کا ایمان: المنجی عن دخول النار .

ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے یا نہیں؟:

امام خطابیؒ کہتے ہیں کہ اعلیٰ درجے کا ایمان تین چیزوں پر مشتمل ہے: (۱) قول؛ (۲) فعل؛ (۳) اعتقاد۔

القول ہو: ”لا إله إلا الله محمد رسول الله“۔ وهذا القول لا يزيد ولا ينقص ایسا نہیں کہ

کسی کے لیے لا إله إلا الله نجات کے لیے کافی ہو، اور دوسرے کے لیے محمد رسول الله۔

الفعل: وهو يزيد وينقص .

الاعتقاد: وهو يزيد ولا ينقص .

اگر یقین میں کمی واقع ہو تو وہ ظن اور شک کہلاتا ہے، اور ایمان شک یا ظن کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا؛ البتہ زیادتی ہو سکتی ہے کہ علم الیقین عین الیقین میں، اور عین الیقین حق الیقین میں بدل جائے۔ جیسے سورج نکلنے کا علم کسی زیر زمین تہہ خانے یا بند کمرے میں جہاں سورج کی روشنی نہ پہنچتی ہو اندازے سے یا گھڑی وغیرہ سے معلوم

(۱) والتصديق المعهود شرعاً: وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به، وعلم من الدين بالضرورة.

(حاشية الإمام البيهقوري على جوهره التوحيد، ص ۹۰)

وقال الملا علي القاري: ”اختلف العلماء فيه على أقوال، أولها: -عليه الأكترون والأشعري والمحققون- أنه مجرد تصديق النبي -عليه الصلاة والسلام- فيما علم مجيئه بالضرورة، تفصيلاً في الأمور التفصيلية، وإجمالاً في الإجمالية، تصديقاً جازماً ولو لغير دليل، حتى يدخل إيمان المقلد، فهو صحيح على الأصح. وما نُقل عن الأشعري من عدم صحته رُدَّ بأنه كذبٌ عليه“۔ (مرقاۃ المفاتیح ۴/۱)

ہو، علم الیقین ہے، اور آنکھوں سے دیکھ لے تو عین الیقین ہے، اور دھوپ میں بیٹھ کر اس کے اثرات محسوس بھی کر لے تو یہ حق الیقین ہے۔

یا ”النار محرقة“ علم الیقین ہے، اور رویت کے بعد عین الیقین ہے، اور تاپنے کے بعد حق الیقین ہے۔ حق الیقین کسی چیز کے اثرات کے قبول کرنے کو کہتے ہیں۔

احناف کے نزدیک ایمان میں کمی زیادتی نہ ہونے کا مطلب:

احناف کے نزدیک ”الإيمان لا يزيد ولا ينقص“ کا مطلب یہ ہے کہ نفس تصدیق یعنی دین ماننے میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی، یا یوں تعبیر کیجئے کہ ذات ایمان اور مؤمن کہنے میں نقص زیادتی نہیں ہو سکتی اور اس میں تمام مؤمنین برابر ہیں؛ البتہ اس کی کیفیت میں فرق مراتب کا اعتبار کیا گیا ہے، یا یوں کہا جائے کہ جتنا ضروریات دین پر ایمان لانا حضرت ابو بکر صدیق ؓ کے لیے ضروری ہے اتنا ہی ضروریات دین پر ایمان لانا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے؛ البتہ کسی کا یقین قوی ہے کسی کا ضعیف۔

خلاصہ یہ ہے کہ حقیقت ایمان کمی بیشی قبول نہیں کرتی؛ البتہ کیفیت میں کمی بیشی ممکن ہے۔ اور کمی بیشی نہ ہونا کتنا یہ ہے مساوات سے، یعنی سب مسلمانوں میں ایمانی حقیقت برابر ہے۔ (انظر: فيض الباري ۱/۵۹-۶۷۔

وفتح الملهم ۱/۴۴۶)

در اصل احناف نصوص میں تطبیق کی راہ اختیار کرتے ہیں، بعض نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں فرق نہیں، سب مسلمان اس میں برابر ہیں؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾ (البقرة: ۱۳۷) اور اسی طرح ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ۲۸۵) کے بعد ﴿كُلُّ أَمْنٍ بِاللَّهِ وَمَلَيْكَتِهِ وَكُتُبِهِ﴾ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب مومن ہیں، اور بعض آیات سے زیادتی اور کمی معلوم ہوتی ہے، تو احناف نے ظاہراً ان متعارض آیات میں یہ تطبیق دی کہ مؤمن کہنے میں سب برابر ہیں، ہاں کیفیات و انوار، مراتب یقین اور خوف ورجاء میں فرق ضرور موجود ہے۔ اس مسئلے کی مزید تفصیل آگے آنے والی ہے۔

تقلید کی تعریف:

التقليد: قبول قول الغير بدون دليل. (۱)

مکمل تعریف یوں ہے: اتباع الإنسان غيره في القول والفعل معتقداً حقيته من غير تأمل

(۱) قال في ضوء المعالي: ”والتقليد قبول قول الغير بلا دليل فكأنه لقبوله جعله قلادة في عنقه“. (ص ۱۳۷)

فی الدلیل۔ (انظر: التعريفات، ص ۲۹۔ وکشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/ ۵۰۰)

سب سے آسان اور اچھی تعریف جس پر اشکالات وارد نہیں ہوتے وہ ہے جس کو ”نماز پیچیدہ“ کے صفحہ ۳ پر ”الاجتهاد“ للسیّد محمد موسیٰ کے صفحہ ۵۶۷ سے نقل کیا ہے۔ میرے الفاظ میں اس کا خلاصہ یہ ہے: الاعتماد علی الغیر فی فہم الحکم من الدلیل۔

تقلید کا خلاصہ: التسليم والانقياد وظيفة المقلد، والنظر والاجتهاد وظيفة المجتهد۔ لیکن اگر مجتہد بعض چیزوں میں تقلید کرے تو تقلید سے نہیں نکلے گا۔ تقلید سے مراد یہاں التقليد فی العقائد بدون النظر فی الدلیل ہے۔

بأنواع الدلائل: نوع: جس کے افراد مختلف حقائق نہ رکھتے ہوں؛ بلکہ سب افراد کی حقیقت ایک ہو، جیسے انسان کلی کے افراد زید، عمر، بکر سب کی حقیقت ایک ہے۔

اصولیین چونکہ حقائق سے بحث نہیں کرتے؛ بلکہ اغراض سے بحث کرتے ہیں؛ اس لیے ان کے نزدیک نوع اسے کہتے ہیں جو متفقین فی الأغراض پر محمول ہو، جیسے رجل کہ سب مردوں کے مقاصد ایک ہیں۔^(۱) الدلائل: دلیل کی جمع ہے، بروزن فعلیل بمعنی فاعل ہے، أي: الدالّ علی الغیر۔

عند الأصولیین: ما يمكن التوصل به إلى المطلوب جس سے انسان اپنے مقصد کو پالے۔ نحو حدوث العالم دلیل علی معرفة الصانع والبارئ۔ عند المناطقة: ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر۔

دلیل کی اقسام:

دلیل کی تین قسمیں ہیں: (۱) عقلی؛ (۲) نقلی؛ (۳) مرکب۔

(۱) دلیل عقلی: المركب من المقدمات العقلية، جیسے عالم ممکن ہے، اور ہر ممکن مخلوق ہے، لہذا عالم مخلوق ہے۔

(۲) دلیل نقلی: ما يكون مركباً من المقدمات النقلية۔ جیسے تارك المأمور به عاص، وکل

(۱) قال في شرح السلم: ”الكلام على النوع: تعريفه: هو ما يصدق على كثيرين متفقين بالحقيقة، ويقع في جواب ما هو؟، مثاله إنسان، فإنه يصدق على كثيرين متفقين بالحقيقة كزید وعمرو وبكر وغيره، وهي ذات حقائق متفقة ومتحدة ويقع في جواب ما هو، فإذا سأل سائل وقال: ما زيد وعمرو وبكر وغيره؟ كان الجواب له إنسان“۔ (شرح السلم في المنطق للأخضري، ص ۱۴)

وقال في نور الأنوار: ”والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين، فہم (أي الأصوليون) إنما يبحثون عن الأغراض دون الحقائق“۔ (ص ۱۵)

عاص يستحق العقاب، فالنتيجة: تارك المأمور به يستحق العقاب.

تارك المأمور به عاص لقول الله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾. (طه: ۹۳) وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾. (الجن: ۲۳)

(۳) دلیل مرکب: المركب من المقدمات العقلية والعقلية. یعنی جس کا ایک حصہ نقلی اور دوسرا حصہ عقلی ہو۔ (راجع: دستور العلماء ۷۷/۲. وکشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۷۹۳/۱-۷۹۸. والکليات، ص ۴۳۹)

جیسے شافعیہ کہتے ہیں: الموضوع عمل (عقلی)، وکل عمل يتوقف على النية (نقلی) لقوله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات". نتیجہ: النية واجبة في الموضوع.

احناف کہتے ہیں: الصلاة عبادة (عقلی)، وکل عبادة تتوقف على النية (نقلی)، نتیجہ: فالصلاة تتوقف على النية.

النصال: نصل کی جمع ہے۔ أي: حديدة الرمح. نیزے کے لوہے والے جز کو نصل کہتے ہیں۔ یہاں تیر کا معنی مراد ہے۔

متنبی کہتا ہے:

رَمَانِي الدَّهْرُ بِالْأَرْزَاءِ حَتَّى * فَوَادِي فِي غِشَاءٍ مِنْ نِبَالٍ
فَصِرْتُ إِذَا أَصَابَتْنِي سِهَامٌ * تَكْسَرُ النَّصَالُ عَلَى النَّصَالِ

(دیوان المتنبی بشرح العکبری ۱۷۶/۳)

ترجمہ: زمانے نے مجھے مصیبتوں کے ایسے تیر مارے کہ اب میرا دل تیروں میں ڈھکا ہوا ہے، اور میری حالت یہ ہو گئی ہے کہ جب مجھے تیر لگتے ہیں تو تیر کا پیکاں (نوک) دوسرے پیکاں پر ٹوٹ جاتا ہے۔

ایمان کی پانچ قسمیں:

ایمان کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) مطبوع: جیسے فرشتوں کا ایمان، کہ یہ ان کی طبیعت کا جز بنا دیا گیا ہے، جیسے ہمارے لیے کھانا پینا۔ ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾. (التحریم: ۶)

(۲) معصوم: جیسے انبیاء کا ایمان۔

(۳) مقبول: جیسے مومنین کا ایمان۔

(۴) موقوف: جیسے اہل بدعت کا ایمان۔ اگر بدعت ایسی ہو جس میں کفر تک پہنچانے کا احتمال ہو، تو

ایمان موقوف ہے۔

(۵) مردود: جیسے منافق کا ایمان۔

علامہ جرجانیؒ فرماتے ہیں: ”الإيمان على خمسة أوجه: إيمان مطبوع، وإيمان مقبول، وإيمان موقوف، وإيمان مردود، فالإيمان المطبوع هو إيمان الملائكة، والإيمان المعصوم هو إيمان الأنبياء، والإيمان المقبول هو إيمان المؤمنين، والإيمان الموقوف هو إيمان المبتدعين، والإيمان المردود هو إيمان المنافقين“۔ (التعريفات، ص ۱۸)

مصنف رحمہ اللہ نے شعر میں معتزلہ کی تردید کی ہے جو کہتے ہیں کہ مقلد کا ایمان صحیح نہیں۔ اور شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کی طرف بھی یہ مقولہ منسوب ہے؛ مگر یہ نسبت صحیح نہیں ہے۔^(۱) معتزلہ کا عدم اعتبار سے مقصود یہ ہے کہ علم اور معرفت ضروری ہے۔

دلیل: آیت کریمہ: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ۱۹) اور مقلد تو دوسرے کے پیچھے چلتا ہے۔ جواب: یہ بات درست نہیں؛ اس لیے کہ تحصیل علم کے مختلف ذرائع ہیں، کبھی علم تقلید سے حاصل ہوتا ہے، کبھی غور و فکر سے، کبھی مشاہدے سے اور کبھی وحی سے۔

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (الأنعام: ۱۲۵) اور شرح صدر کی تشریح میں حدیث میں آتا ہے: ”نور يقذفه الله تعالى في قلب المؤمن“۔ (تفسير الثعالبي ۴/ ۱۸۷)

ایمان مقلد کے بارے میں مذاہب:

(۱) عند المعتزلة: إيمان المقلد غير معتبر.

(۲) عند بعض المعتزلة: إيمان المقلد معتبر، لكنه آثم بترك الواجب.

(۳) عند جمهور العلماء: إيمان المقلد معتبر، وهو ليس بآثم بترك الواجب

والاستدلال.

(۴) إيمان المقلد معتبر، والنظر والاستدلال لا يجوز له. (۲)

(۱) قال في نشر اللآلي: ”ونقل عن المعتزلة القول بعدم اعتبار إيمان المقلد، ونُسب إلى الأشعري أيضاً، لكن قال القشيري: إنه افتراء عليه، فما ذكره ابن جماعة أن مذهب الأشعري والقاضي أن إيمان المقلد غير معتبر خلافاً للظاهرية والسادة الحنفية، ليس في محله“. (نشر اللآلي، ص ۱۴۰. وانظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ۶۱) وقد مرَّ قول الملا علي القاري: ”وما نُقل عن الأشعري من عدم صحته، رُدُّ بأنه كذب عليه“. (مرقاة المفاتيح ۱/ ۴۸)

(۲) قال الصاوي: ”وحاصل ما انحطَّ عليه كلامُ الأشياخ: أن من عرف الله بالدليل ولو جملياً ولو لم يكن باصطلاح أهل الكلام، فهو مؤمن اتفاقاً، ومن عرفه بلا دليل أصلاً، بل بالتقليد، ففيه ستة أقوال:

الأول: لأبي هاشم الجُبَّائي رئيس المعتزلة، ونَقَلَهُ عن أهل السنة كذب؛ إذ إيمانه غير صحيح في الآخرة، وأما =

اس لیے کہ عامی اگر نظر اور استدلال کا مکلف بنا دیا جائے تو شبہات میں مبتلا ہوگا؛ اس لیے اس کے لیے لازم ہے کہ کسی عالم کی اتباع کرے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ۴۳)۔

دلائل جمہور:

مقلد کا ایمان اس لیے معتبر ہے کہ تقلید سے بھی یقین پیدا ہوتا ہے اور مطلوب حصول یقین ہے۔

(۱) ”أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۲۱)۔
حاصل یہ کہ جب کسی نے اس مضمون اور اس کلام کے معنی کا اعتقاد کر لیا تو وہ مؤمن ہے، اس میں یہ شرط نہیں کہ اس نے تقلید سے جانایا بغیر تقلید کے، بس جاننا لازم ہے۔

(۲) جب حضرت جبریل علیہ السلام نے ایمان کے بارے میں دریافت کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”الْإِيمَانُ أَنْ تَوَمنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ...“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۵۰) حدیث میں یہ نہیں فرمایا کہ فلسفی دلائل سے جاننا ضروری ہے۔

(۳) اکتفى النبي صلى الله عليه وسلم بالنطق من الصحابة من غير ترغيب وتوجيه

= في الدنيا فاتَّقُوا عَلَى إِيْمَانِهِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾. (النساء: ۹۴)

الثاني: هو صحيح إلا أنه عاصٍ لترك النظر مطلقاً، كان فيه أهلية للنظر، أم لا.

الثالث: هو صحيح إلا أنه عاصٍ بترك النظر إن كان فيه أهلية للنظر، وكان متمكناً من المعرفة.

الرابع: إن قلَّد معصوماً كالقرآن والسنة فهو غير عاصٍ، وإلا فهو عاصٍ.

الخامس: إن النظر حرام، وهو مذهب غالب الصوفية؛ فإنهم يقولون: متى غاب حتى يُستدلَّ عليه، ومتى خفي حتى تكون الآثار تدلُّ عليه.

السادس: أن النظر شرط كمال فيمن كان فيه أهلية النظر ولم ينظر، فقد خالف الأولى.

والحق الذي عليه المعول أنه مؤمنٌ عاصٍ بترك النظر إن كان فيه أهلية“۔ (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد،

ص ۱۰۸-۱۱۰)

وقال الصاوي بعد صفحات: ”فَتَحْصُلُ أَنَّ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْهِ جَمِيعُ أَهْلِ السَّنَةِ إِيْمَانُ الْمُقْلِدِ صَحِيحٌ إِلَّا أَنَّهُ يَكُونُ

عَاصِيًا بِتَرْكِ النَّظَرِ إِنْ كَانَ فِيهِ أَهْلِيَّةٌ لَهُ، وَالْحَالُ أَنَّ اعْتِقَادَهُ جَازِمٌ بِحَيْثُ لَا يَرْجِعُ بِرَجُوعِ مُقْلَدِهِ“۔ (ص ۱۰۴)

وقال في نشر اللآلئ: ”ثم التحقيق ما ذكره السبكي [الفتاوى ۲/ ۳۶۵-۳۶۸] من أن التقليد إن كان أخذًا بقول

الغير من غير حجة ولا جزم به... فلا يكفي إيمان المقلد قطعاً؛ لأنه لا إيمان مع أدنى تردد فيه، وإن كان المقلد أخذ قول

الغير بغير حجة لكن جزمًا... فيكفي إيمانه عند الأشعري وغيره“۔ انتهى۔ (ص ۱۴۱)

إِلَى الْفِكْرِ فِي الدَّلَائِلِ.

(۴) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”یا ایہا الناس، قولوا: لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، تفلحوا۔“

(مسند أحمد، رقم: ۱۶۶۰۳، وإسناده حسن، وله شواهد).

(۵) ایک صحابی نے عرض کیا کہ میں باندی کو آزاد کرنا چاہتا ہوں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی سے پوچھا ”أین اللہ؟“ باندی نے آسمان کی طرف اشارہ کیا، پھر آپ نے اس سے پوچھا: ”من أنا؟“ تو اس نے کہا کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”أَعْتَقْهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ۔“ (صحیح مسلم، باب تحریم الکلام فی الصلاة، رقم: ۵۳۷) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے دلائل کی تفصیل نہیں پوچھی۔ (۱)

(۱) یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

صحیح مسلم کی حدیث میں ”أین اللہ“ کے الفاظ آئے ہیں۔ حضرت معاویہ بن حکم السلمیؓ فرماتے ہیں: کانت لی جاریة ترعى غنما لی قَبْلَ أُحَدِّدُ وَالْحَوَائِیَّةِ، فَاطْلَعْتُ ذَاتَ یَوْمٍ، فِإِذَا الذَّبُّ قَدْ ذَهَبَ بِشَاةٍ مِنْ غَنَمِهَا وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ أَسْفَ کَمَا یَاسْفُونَ، وَلَکِنِّی صَکَکْتُهَا صَکَّةً، فَاتَّيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَظَمَ ذَلِكَ عَلَیَّ، قُلْتُ: یَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أَعْتَقُهَا؟ قَالَ: ”اتَّيْنِ بِهَا“ فَاتَّيْتُهُ بِهَا، فَقَالَ لَهَا: ”أین اللہ؟“ قالت: فی السماء، قال: ”من أنا؟“ قالت: أنت رسول الله، قال: ”أَعْتَقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ۔“ (صحیح مسلم، رقم: ۵۳۷).

مسند احمد میں اس کے ہم معنی ایک دوسری حدیث میں ”أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟“ کے الفاظ آئے ہیں: عن رجل من الأنصار أنه جاء بأمة سوداء، وقال: یا رسول الله إن علی رقية مؤمنة، فإن كنت ترى هذه مؤمنة أعتقها، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟“ قالت: نعم، قال: ”أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ؟“ قالت: نعم، قال: ”أتؤمن بالبعث بعد الموت؟“ قالت: نعم، قال: ”أَعْتَقْهَا۔“ (مسند أحمد، رقم: ۱۵۷۴۳. وموطأ مالك، رقم: ۲۷۳۱)

یہ حدیث بھی صحیح ہے، اور یہ شریعت کے مزاج کے مطابق بھی ہے؛ کیونکہ ایمان لانے کا طریقہ ”ایمن“ اور اس کا جواب اشارہ نہیں ہے؛ بلکہ شہادتین کا ادا کرنا ہے۔

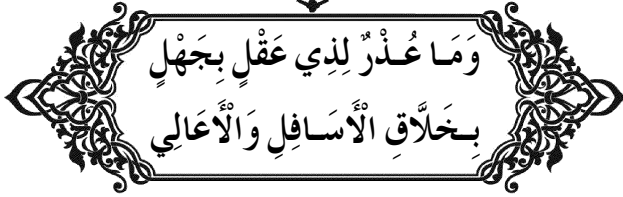
اسی طرح سنن دارمی میں حضرت شریکؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: إِنَّ عَلِيَّ أُمِّي رَقِيَّةٌ وَإِنْ عِنْدِي جَارِيَةٌ سَوْدَاءُ نُؤَيِّبَةُ أَفْتَجِزِي عَنْهَا؟ قَالَ: ”ادع بها“ فقال: ”أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟“ قالت: نعم، قال: ”أَعْتَقْهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ۔“ (سنن الدارمي، رقم: ۲۳۹۳).

اور ”أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ۔“ (صحیح البخاری، رقم: ۲۵) سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں دخول شہادتین سے متحقق ہوتا ہے، نہ کہ محض اس بات کے علم سے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے؛ کیونکہ اگر کسی کا اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے اور شرک میں مبتلا ہے تو اس کا اسلام کیسے قبول ہوگا؟

یاس میں تاویل یا تفویض کا راستہ اختیار کیا جاسکتا ہے، اور تاویل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا آسمان میں ہونا علو شان کے معنی میں ہے، کما یلیق بشأنه جل وعلا یعنی اس کی شان ہر چیز سے بلند تر اور عالی ہے، مکان مراد نہیں ہے؛ بلکہ رفعت شان اور عظمت مراد ہے۔

حدیث جاریہ کی تحقیق پہلے بھی شعر نمبر ۱۲ میں گزر چکی ہے۔

مقلد کے ایمان سے متعلق مزید بحث کے لیے دیکھئے: روح المعانی، محمد: ۱۹۔ وشرح المقاصد ۵/۲۱۸-۲۱۴



ترجمہ: کسی عقل والے کے لیے زمینوں اور آسمانوں کے خالق کا نہ جانتا کوئی عذر اور عذاب سے خلاصی کا بہانہ نہیں بنتا۔

مَا ”مشابہ بلیس“ ای: ویس عذر۔ ذی عقل کے لیے اس بات میں کوئی عذر قبول نہ ہوگا کہ وہ خلاق ارض و سما کو نہیں جانتا تھا۔

مَا کے لیے عذر اسم اور لذی عقل خبر ہے، ای: لیس عذر ثابتاً لذی عقل۔
العذر: المسقط لوجوب المأمور به۔ عذر کا مطلب یہ ہے کہ بندہ جس حکم کا مکلف ہے عذر کی بنا پر وہ اس حکم کا مکلف نہیں رہتا، جیسے کوئی قیام سے عاجز ہے تو وہ معذور ہے اور قیام اس سے ساقط ہوگا۔

عذر اور مانع میں فرق:

المانع: هو المحرّم للمأمور به، یعنی جس کی وجہ سے مامور بہ حرام ہو جائے، جیسے حیض کہ اس کی وجہ سے نماز و روزہ حرام ہو جاتا ہے۔

العذر: الذي يسقط المأمور به.

عقل: عقال البعير سے ماخوذ ہے، جس رسی سے اونٹ کو باندھتے ہیں اس کو عقال کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ وہ فرار سے مانع بن جاتا ہے، اسی طرح عقل کامل مانع من القباح ہے۔

جہل: معرفة المعلوم على خلاف ما هو عليه. یعنی کسی کو کوئی چیز معلوم ہو؛ لیکن وہ واقعہ اور نفس الامر کے مطابق نہیں، یہ جہل مرکب ہے۔ اور اگر یہ علم ہے کہ معلوم شے کو نہیں جانتا، یعنی اپنی جہالت کا علم ہے تو جہل بسیط ہے۔ اور جہل مرکب میں جہل کے دو درجے ہیں ایک تو اس شے سے جہالت اور دوسرا اپنی جہالت سے بھی جاہل۔ جہل، عقل کی ضد ہے۔

آنکس کہ نداند و نداند کہ نداند ❁ در جہل مرکب ابد الدہر بماند

علم کا مفہوم وجودی ہے: ای: معرفة المعلوم على ما هو عليه. اور جہل کا مفہوم بھی وجودی ہے،

آی: معرفۃ المعلوم علی خلاف ما هو علیہ.

یا جہل و علم میں عدم اور ملکہ کی نسبت ہے، علم ملکہ وجودی ہے اور جہل ملکہ عدمی ہے، آی: عدم العلم بالمقصود ما من شأنه العلم یعنی مقصود کا علم نہیں۔

اور جہل مرکب: انتفاء العلم بالمقصود مع اعتقاده صحیحاً۔ یا معرفۃ المعلوم علی خلاف ما هو علیہ، آی: يعتقد وجوده وهو ليس بموجود كالآلهة الباطلة.

الأسافل: عناصر اربعہ: زمین، انسان، نباتات و جمادات۔

أعالي: السماوات السبع، والملائكة، والعرش، والكرسي، وغير ذلك.

عقل کی تعریف:

(۱) القوة المستعدة للإدراك تُسمَّى بالعقل.

(۲) قوة يُعرَف بها الحقّ من الباطل، والصحيح من غير الصحيح.

(۳) قوة تدرك بها الغائبات، اگر عمارت کو دیکھے تو معمار اور بنانے والے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، یہ صلاحیت جانور میں نہیں ہے؛ البتہ جانور میں شعور ہوتا ہے۔ یعنی حواس کے ذریعے اپنے نفع و نقصان کا ادراک کرتا ہے۔

(۴) اصولیین کے نزدیک: العقل نورٌ يُضاء به طريقٌ يُبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواسّ۔ حواس کا ادراک ختم ہونے کے بعد جس چیز کا کام شروع ہوتا ہے اسے عقل کہتے ہیں۔ (کشف الأسرار علی أصول فخر الإسلام البزدوي ۲/۳۹۴)

(۵) صوفیاء کے نزدیک: العقل شيءٌ لطيفٌ نورانيٌّ ربّانيٌّ۔ پھر صوفی حضرات کہتے ہیں کہ عقل کو من حیث العقل عقل، من حیث الحیاة روح، اور من حیث الشهوة نفس کہا جاتا ہے۔

شعر کا مطلب:

عاقِل کے لیے کائنات کے خالق سے جاہل رہنا عذر نہیں؛ اگر کسی شخص نے عاقل ہونے کے باوجود خالق کائنات کی توحید کو نہ جانا، اور اصولیین کے نزدیک اسے اتنا موقع بھی ملا کہ کائنات میں غور کر لے، تو اس کے لیے بھی جہل عذر نہ ہوگا؛ اگرچہ وہ پہاڑ کی چوٹی پر رہتا ہو۔ اصولیین میں سے امام ابو حنیفہؒ اور ماتریدہ سے یہی مروی ہے کہ وہ معذب ہوگا۔

روی الحاكم الشهيد في "المنتقى" عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال: "لا عذر

لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والأرض، وخلق نفسه، وسائر خلق ربه“۔ (كشف الأسرار، باب بيان العقل ۴/ ۳۳۰)۔

وفي شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي: ”وروي أنه قال: لو لم يبعث رسول لوجب على الخلق معرفته بعقولهم. وعليه مشايخنا“۔ (ص ۵۵. والمسامرة بشرح المسامرة، ص ۷۵)۔

امام صاحب سے دوسری روایت اور ابوالحسن اشعریؒ بھی کہتے ہیں کہ اصل مدار شریعت ہے، اگر کسی کو شریعت نہیں پہنچی تو محض عقل سے وہ خالق کائنات کی معرفت اور اس پر ایمان لانے کا مکلف نہیں، اور شریعت کا نہ پہنچنا اس کے لیے عذر ہوگا؛ لہذا وہ معذب نہ ہوگا۔^(۱)

فخر الاسلام علامہ بزدویؒ نے اس روایت کو لیا کہ جہل عذر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو ابوالعسر کہا جاتا ہے۔ نیز ان کی عبارت بھی مشکل ہوتی ہے۔ ان کے دوسرے بھائی جو ابوالیسر سے مشہور ہیں، اور ان کی عبارتیں بھی آسان ہوتی ہیں، کہتے ہیں: الجہل عند عدم الشريعة عذر۔

شعر کا مطلب نثر میں یوں ہوگا:

ليس العذر موجوداً للعاقل، أي: لا يعذر العاقل بسبب جهله بخلاق الأسافل والأعالي، أي: بخلاق الكائنات.

اکثر ماترید یہ بھی کہتے ہیں کہ عاقل کے لیے خالق کائنات سے جہالت عذر نہیں۔

مولانا مناظر حسن گیلانیؒ اپنی کتاب ”الدين القيم“ میں رقمطراز ہیں کہ حضرت شیخ الہندؒ سے میں نے یہ مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: ”یہ مسئلہ ایسا ہے کہ ممکن ہے ہمارے پڑوس میں کوئی کافر رہتا ہو اور اس کو اسلام و شریعت کے بارے میں کچھ علم نہ ہو، اور ایک شخص امریکہ میں رہتا ہو اور اس کو اسلام کے بارے میں مکمل معلومات ہوں۔ تو اس معاملے کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دینا چاہئے کہ وہ خوب جانتا ہے کہ کس پر حجت تمام ہوئی ہے اور کون اس بارے میں معذور ہوگا۔“

(۱) قال أئمة بخارى من الحنفية: لا يجب الإيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة، كقول الأشاعرة. وحملوا المروي عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة. ونقل هذا الحمل عنهم ابن عين الدولة، فإنه قال: أئمة بخارا الذين شاهدناهم كانوا على القول الأول، يعني قول الأشاعرة، وحكموا بأن المراد من رواية ”لا عذر لأحد في الجهل بخالقه...“ بعد البعث.

قال الكمال بن أبي شريف: وهذا الحمل من أئمة بخارى أمر ممكن في العبارة الأولى (أي: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه...) ولا يمكن في العبارة الثانية (أي: لو لم يبعث رسول لوجب على الخلق معرفته بعقولهم).

لكن قال في التحرير في أصول الفقه: إنه يجب حمل الوجوب في العبارة الثانية على الوجوب العرفي، فإن الواجب عرفاً بمعنى الذي ينبغي أن يفعل. (راجع: المسامرة بشرح المسامرة، ص ۷۶. وشرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ۵۰).

شعر کے مضمون کے دلائل:

(۱) ”کل مولود یولد علی الفطرة“۔ (متفق علیہ) ہر بچہ فطرتِ اسلام پر پیدا ہوتا ہے گویا کہ اسلام اور اس کے بنیادی عقائد انسانی فطرت میں داخل ہیں؛ اس لئے ہر عاقل بالغ پر خالق کائنات اور توحید باری کی معرفت ضروری ہے۔

دلیل (۲) ﴿فَطَرَتِ اللّٰهُ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا﴾۔ (الروم: ۳۰)۔

دلیل (۳) ﴿وَلَکِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾۔ (لقمان: ۲۵)۔

دلیل (۴) ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ اَفِی اللّٰهِ شَکٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾۔ (ابراہیم: ۱۰)۔

ابوالیسر بز دوئی فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کا مطلب یہ ہے کہ بعثتِ رسل کے بعد آدمی پر اللہ تعالیٰ کی توحید کا علم حاصل کرنا لازم اور واجب ہے، اور بعثتِ رسل سے پہلے اگر کسی کو توحید باری تعالیٰ کا علم نہ ہو، تو وہ معذور ہے۔ یعنی فترت جو انقطاعِ رسل کا زمانہ ہے اس میں اگر کوئی دین اور توحید و شریعت کو نہ جانے تو معذور ہے؛ جبکہ اسے دین و توحید کی دعوت نہ پہنچی ہو؛ البتہ بعثتِ رسل کے بعد اگرچہ ناقص طور پر خبر پہنچی ہو تو بھی اس پر معرفت واجب ہو جاتی ہے۔

”یحتمل أنه (أي: أبو حنيفة) أراد به بعد مجيء الرسل، على أن الصحيح أنه أراد به هكذا؛ لأن الإنسان لا يقدر أن ينظر في الآيات، ويتفكر فيها لاشتغاله باللهو إلا بعد داع يدعوه إلى التأمل والنظر في الآيات، كما في جميع ما غاب عن الحواس، ... فيكون المراد منه بعد بعث الرسل“۔ (أصول الدين لأبي اليسر البزدوي، ص ۲۱۷)۔

فترت کی تعریف: إذا انقطع دين و شريعة ولم يأت دين آخر بعد، فهذا الزمان يسمى زمن الفترة۔

اشکال: اس قول کے مطابق تو کافر بھی ناجی ہوں گے۔

اس کے جواب میں ابوالیسرؒ فرماتے ہیں کہ اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں؛ اللہ تعالیٰ اگر مشرکین کو دنیا میں شرک کے ارتکاب کے باوجود عذاب نہیں دیتے، تو آخرت میں اس شرک کے باوجود (جس سے ان کو روکا نہ گیا ہو، اور نہ رسل کی دعوت پہنچی ہو) عذاب نہ دیں، تو جس صفتِ رحمت سے ان کو دنیا میں عذاب نہ دیا، اگر آخرت میں بھی عذاب نہ دیں، تو کیا مضائقہ ہے۔

اور آیت کریمہ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾۔ (الاسراء: ۱۵) کی مائتد یہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ رسول کی بعثت سے قبل دنیوی عذاب نہیں دیتے۔ ابوالیسرؒ بز دوئی کہتے ہیں کہ جب دنیوی عذاب

نہیں دیتے؛ بلکہ ان کو سلامت رکھتے ہیں، تو آخرت میں بھی سلامت رکھنا ممکن ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ میں عذاب مطلق ذکر ہوا ہے، اس کو دنیا کے عذاب کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا؛ بلکہ عام طور پر جب عذاب کا ذکر آتا ہے تو آخرت کا عذاب مراد ہوتا ہے۔

خلاصہ: اہل فترت اگر توحید باری تعالیٰ کے قائل نہ ہوں تو اس بارے میں ماترید یہ کے دوقول ہیں:

(۱) معذب ہیں، ناجی نہیں۔

(۲) معذب نہیں، بلکہ ناجی ہیں۔

ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک آخرت میں معذب نہیں۔

عبداللہ بن مبارکؒ نے ایک چرواہے سے سوال کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ کے وجود کا تم کو علم ہے؟ تو چرواہے نے جواباً کہا: ہاں! جانتا ہوں؛ ان بکریوں کے ساتھ اگر نگہبان نہ ہو، تو یہ ہلاک ہو جائیں گی، اسی طرح اگر مالک حقیقی بندوں کی حفاظت نہ فرمائیں تو لوگ ضائع ہو جائیں گے، اور یہ کائنات کا نظام باقی نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح میں یہ بھی جانتا ہوں کہ میرا رب میری طرح نہیں اور نہ میں اس کی طرح ہوں؛ اس لیے کہ بکریاں میری طرح نہیں اور نہ میں بکریوں جیسا ہوں۔

امام ابو حنیفہؒ کا ایک دہریہ سے مناظرہ طے پایا، امام صاحبؒ مناظرہ میں تاخیر سے پہنچے، دہریہ نے اعتراض کیا کہ وقت پر نہیں پہنچے، تو امام صاحبؒ نے جواب دیا کہ میرے راستے میں ایک نہر پڑی ہے، اس کے پار کرنے کا کوئی ذریعہ نہ تھا، اچانک ایک درخت خود بخود دوٹوٹا اور پانی میں گرا، اس کے دو ٹکڑے ہوئے اور ان تختوں سے ایک کشتی بنی؛ اس میں سوار ہو کر میں یہاں پہنچا۔ دہریہ نے کہا: یہ کیسے ممکن ہے؟ امام صاحبؒ نے جواب دیا کہ جب ایک معمولی کشتی بغیر صانع کے وجود میں نہیں آسکتی، تو کائنات کا یہ عظیم نظام اور عجائبات بغیر صانع کے کیسے وجود میں آ گئے؟ (۱)

(۱) مشہور واقعہ تو یہی ہے؛ لیکن امام رازی نے اس واقعہ کو یوں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا: جب ایک کشتی بغیر ملاح کے سمندر میں سیدھی نہیں چل سکتی ہے تو یہ وسیع و عریض مختلف الاحوال دنیا بغیر کسی صانع و محافظ کے کیسے قائم رہ سکتی ہے؟! ”کان أبو حنیفۃ رحمہ اللہ سیفاً علی الدہریۃ، وکانوا ینتھزون الفرصۃ لیقتلوه، فینما ہو یوماً فی مسجدہ قاعد إذ ہجم علیہ جماعۃ بسیوف مسلولۃ وھم بمقتلہ، فقال لھم: أجبونی عن مسأله ثم افعلوا ما شئتم، فقالوا لہ: ہات، فقال: ما تقولون فی رجل یقول لکم انی رأیت سفینۃ تجری مستویۃ لیس لھا ملاح یجرہا ولا متعہد یدفعھا، هل یجوز ذلک فی العقل؟ قالوا: لا، ہذا شیء لا یقبلہ العقل، فقال أبو حنیفۃ: یا سبحان اللہ! إذا لم یجز فی العقل سفینۃ تجری فی البحر مستویۃ من غیر متعہد ولا مجری، فكیف یجوز قیام ہذہ الدنیا علی اختلاف أحوالھا وتغیر أعمالھا وسعة أطرافھا وتباين أکنافھا من غیر صانع وحافظ؟! فبكوا جمیعاً، وقالوا: صدقت وأغمدوا سیوفھم وتابوا۔“ (مفتاح الغیب ۲/۳۳۳، البقرة: ۲۲۔ وانظر: علوم القرآن

ابو الحسن اشعریؒ کہتے ہیں کہ: بعثت انبیاء علیہم السلام کے بغیر صرف عقل اس مسئلہ میں کافی نہیں؛ اس لیے کہ عقل تو اصل نہیں، بلکہ معاون ہے۔

عقل کے اصل نہ ہونے کے دلائل:

- (۱) ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. (الإسراء: ۱۵) .
- (۲) ﴿أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ﴾. (الأنعام: ۱۵۷) .
- (۳) ﴿لَيْسَ لَكَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾. (النساء: ۶۵) معلوم ہوا کہ اصل بعثتِ رسل ہے۔

(۴) ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾. (الملك: ۸) نذیر سے مراد ڈرانے والا رسول ہے، عقل مراد نہیں۔

- (۵) ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾. (فاطر: ۳۷) یعنی جو رسولوں نے بتایا تھا وہی صحیح تھا، اب دوبارہ بھیج دیجئے؛ تاکہ ہم ایسے کام کریں جیسا وہ کہیں، نہ کہ وہ جو پہلے کئے۔
- (۶) ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ﴾. (الزمر: ۷۱)

اہل فترت کے بارے میں تیسرا نظریہ:

اہل فترت کے بارے میں ان دو نظریات کے علاوہ ایک تیسرا نظریہ بھی ہے کہ اہل فترت کا امتحان ہوگا۔ اور یہی مختار قول ہے۔

قال الشيخ عبد العزيز الفهراروي في كتابه "مرايم الكلام": "والصحيح عندي - والله ورسوله أعلم - امتحانهم (أي: أهل الفترة) لستة أحاديث ذكرها الحافظ السيوطي". ثم سردھا". راجع تمامہ فی "مرايم الكلام في عقائد الإسلام" (ص ۳۰۸)

چار قسم کے لوگ ایسے ہیں جو عذر پیش کریں گے: (۱) اصم (بہرا)؛ (۲) ہرم (بہت بوڑھا)؛ (۳) احمق؛ (۴) اہل فترت۔ ان کا امتحان یوں ہوگا کہ ان سے کہا جائے گا کہ آگ میں کود جاؤ! بعض لوگ کہیں گے: یا اللہ! ہم تو آگ سے بچنے کی خواہش رکھتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے مجھے پانے کے بعد بھی میرا حکم نہیں مانا، تو دنیا میں کیا مانتے؟ ان کو جہنم میں ڈالا جائے گا، اور جو حکم مان کر آگ میں کود جائیں گے تو جہنم ان کے لیے بردا و سلاماً بن جائے گی اور وہ کامیاب ہوں گے۔

قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أربعة يحتجُّون يوم القيامة: رجلٌ أصمٌ، ورجلٌ

أَحْمَقُ، وَرَجُلٌ هَرَمٌ، وَرَجُلٌ مَاتَ فِي الْفَتْرَةِ، فَأَمَّا الْأَصَمُّ فَيَقُولُ: يَا رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الْإِسْلَامُ وَمَا أَسْمَعَ شَيْئًا، وَأَمَّا الْأَحْمَقُ فَيَقُولُ: رَبِّ قَدْ جَاءَ الْإِسْلَامُ، وَالصَّبِيَّانُ يَحْذَرُونَنِي بِالْبَعْرِ، وَأَمَّا الْهَرَمُ فَيَقُولُ: رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الْإِسْلَامُ وَمَا أَقْبَلُ، وَأَمَّا الَّذِي مَاتَ فِي الْفَتْرَةِ فَيَقُولُ: رَبِّ مَا أَتَانِي لَكَ رَسُولٌ، فَيَأْخُذُ مَوَائِقَهُمْ لِيُطِيعُنَهُ، فَيُرْسِلُ إِلَيْهِمْ رَسُولًا أَنْ ادْخُلُوا النَّارَ، قَالَ: فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ دَخَلُوهَا كَانَتْ عَلَيْهِمْ بَرْدًا وَسَلَامًا“ (۱)

ماتریدیہ کے اقوال میں تطبیق:

ماتریدیہ کے دونوں اقوال میں تطبیق یہ ہے کہ اہل فترت میں سے جس نے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں کی، تو وہ ناجی نہیں؛ بلکہ اس کا امتحان لیا جائے گا؛ اگر امتحان میں کامیاب ہو تو ناجی ہوگا؛ ورنہ معذب ہوگا۔ اور دوسری روایت یہ کہ بشارتِ رسل کے بعد اگر معرفت حاصل نہ کی تو نجات نہ ہوگی بشرطیکہ دعوت ان تک پہنچ جائے۔

اور ابوالحسن اشعریؒ کے قول کی بھی تطبیق ہوگئی کہ دین کے پہنچنے سے قبل اگر معرفت خداوندی حاصل نہ کی تو نجات ہوگی؛ لیکن اس اخروی امتحان کے بعد؛ اس لیے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور مختلف طرق سے مروی ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ کے والدین کا زندہ ہونا اور ان کا آپ پر ایمان لانا:

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی والدہ کے لیے مغفرت کی اجازت طلب کی تو اجازت نہ ملی؛ البتہ قبر کی زیارت کی اجازت مل گئی۔ (صحیح مسلم، رقم: ۹۷۶) اور بعض حضرات کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کو زندہ کیا گیا اور انھیں ایمان نصیب ہوا۔

سب سے اچھی تاویل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغفرت کی اجازت مانگی؛ لیکن اجازت نہ ملی؛ اس لیے کہ استغفار تو ان کے لیے ہے جو اپنے اختیار سے ایمان لا چکے تھے، اور اہل فترت کا تو امتحان لیا جائے گا۔ علامہ ابن الجوزی، ابن دحیہ، دارقطنی رحمہم اللہ اور دیگر محققین نے احیاء والدین والی روایت کو موضوع

(۱) صحیح ابن حبان، رقم: ۷۳۵۷۔ وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقاته عليه: "إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير صحابه، فقد روى له النسائي وغيره. وأخرجه الطبراني عن جعفر بن محمد الفريابي عن إسحاق بن راهويه بهذا الإسناد. وأخرجه أحمد ۴/۲۴، والبيهقي في الاعتقاد ص ۱۶۹، والبخاري (۲۱۷۴) من طريقين عن معاذ بن هشام، به. وذكره السيوطي في الدر المنثور، وزاد نسبه إلى إسحاق بن راهويه [۴۱]، وأبي نعيم في "المعرفة"، وابن مردويه. وأخرجه أحمد ۴/۲۴، والبيهقي ص ۱۶۹، والبخاري (۲۱۷۵) من طريقين عن أبيه، عن قتادة، عن الحسن، عن أبي رافع، عن أبي هريرة، وإسناده صحيح كما قال البيهقي. وذكره الهيثمي في "المجمع" ۲۱۶/۷ وقال: رجال أحمد في طريق الأسود بن سريع وأبي هريرة رجال الصحيح، وكذلك رجال البزار فيهما".

قرار دیا ہے اور دین کے مسلمہ اصول کے خلاف بتایا ہے۔ امام سہیلیؒ فرماتے ہیں: اس کی سند میں مجہول راوی ہیں۔ (الروض الأنف ۲/۱۲۱) حافظ ابن کثیر نے منکر کہا ہے۔ (المقاصد الحسنة، ص ۶۷۔ تمييز الطيب من الخبيث، ص ۱۱) ملا علی قاریؒ نے موضوع کہا ہے۔ (الأسرار المرفوعة، ص ۱۰۸)

جب کہ دیگر بعض ائمہ جیسے: علامہ ابن شاہین، خطیب بغدادی، ابن عساکر، طبری، ابن سید الناس اور سیوطی رحمہم اللہ نے اسے ثابت مان کر ضعیف قرار دیا ہے۔ علامہ قرطبیؒ نے بھی اسے صحیح وثابت مانا ہے۔ علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں: ”إحياء أبوي النبي صلى الله عليه وسلم حتى آمنوا به. أورده السهيلي عن عائشة، وكذا الخطيب في السابق واللاحق. وقال السهيلي: إن في إسناده مجاهيل. وقال ابن كثير: إنه حديث منكر جدا، وإن كان ممكنا بالنظر إلى قدرة الله تعالى، لكن الذي ثبت في الصحيح يعارضه...، وقد كتبت فيه جزءاً“۔ (المقاصد الحسنة ۱/۶۷۔ وينظر: الروض الأنف ۱/۲۹۶، موت آمنة وزيارته لها. لسان الميزان ۴/۱۹۲ ترجمۃ علی بن أحمد المکی)۔

علامہ سیوطیؒ نے اس موضوع پر ”مسالك الحنفاء في والدي المصطفى“ کے نام سے رسالہ تالیف فرمایا ہے جس میں متقدمین و متاخرین کی تحریرات کی روشنی میں مسئلہ کے ہر پہلو کو اجاگر کیا ہے۔ اور حدیث احیاء کے ضعیف ہونے کو رائج قرار دیا ہے۔ یہ رسالہ ”الحاوي للفتاوي“ (۱/۲۴۳-۲۸۲) میں شامل ہے۔ نیز علامہ سیوطیؒ نے شرح مسلم میں فرمایا ہے: ولي في المسألة سبع مؤلفات. (الدیاج علی صحیح مسلم ۳/۴۷)۔

علامہ سیوطیؒ کے مندرجہ ذیل چھ رسائل حیدرآباد کن سے چھپ چکے ہیں۔

(۱) مسالك الحنفاء في والدي المصطفى.

(۲) الدرر المنيفة في الآباء الشريفة.

(۳) المقامة السندسية في النسبة الشريفة المصطفوية.

(۴) التعظيم والمنة في أن أبوي رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة.

(۵) نشر العلمين المنيفين في إحياء الأبوين الشريفين.

(۶) السبل الجلية في الآباء العلية.

علامہ سیوطیؒ نے اپنے رسالوں میں تین طریقے سے بحث کی ہے:

(۱) بعثت سے قبل وہ مکلف نہیں تھے۔

(۲) ان سے شرک ثابت نہیں، وہ زید بن عمرو بن نوفل کی طرح حنفیت پر تھے۔

(۳) انھیں دوبارہ زندہ کیا گیا اور انھوں نے توحید و رسالت کا اقرار کیا۔ ابو بکر بغدادی، سہیلی اور علامہ

قرطبی نے اس تیسرے قول کو اختیار کیا ہے۔

ان رسائل میں علامہ سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین زندہ نہ ہوئے تھے اور ایمان لانے کے بعد ان کی وفات ہو گئی۔ یہ بھی لکھا ہے کہ مقام حجوں سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آرہے تھے اور پہلے مغموم تھے؛ لیکن بعد میں مسرور دکھائی دئے، صحابہؓ نے دریافت کیا، تو فرمایا پہلے اجازت نہ دی گئی اور پھر انھیں زندہ کر دیا گیا اور وہ ایمان لائے۔

علماء کہتے ہیں کہ یہ احیاء والی روایت اگر موضوع نہیں، تو بے حد ضعیف ہے۔ محمد بن زیاد النقاش ضعیف ہے، اور احمد و محمد بن یحییٰ مجہول راوی ہیں^(۱)؛ لہذا روایت قابل استدلال نہیں ہے، اور عام نصوص کے خلاف بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(۱) ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾. (الأنفال: ۳۸)

(۲) ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِيمَانَ وَلَا الَّذِينَ يُمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾. (النساء: ۱۸)

(۳) ﴿فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾. (غافر: ۸۵)

(۴) وَاخْرَجَ مُسْلِمٌ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْنَ أَبِي؟ قَالَ: "فِي النَّارِ"، فَلَمَّا قَفَى دَعَاهُ فَقَالَ: "إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ". (صحيح مسلم، باب بيان أن من مات على الكفر فهو في النار، رقم: ۳۴۷)

علامہ سیوطی کے بعد ملا علی قاریؒ نے ”أدلة معتقد أبي حنيفة الأعظم في أبوي الرسول عليه السلام“ نامی کتاب تالیف فرمائی۔

کتاب کے شروع میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ذکر فرمایا کہ آپ کے والدین کا ایمان لانا ثابت نہیں۔ پھر جہور کے مسلک کو قرآن و حدیث کی روشنی میں تفصیل کے ساتھ دلائل سے واضح فرمایا ہے۔ جگہ جگہ زیر بحث مسئلہ میں علامہ سیوطیؒ کے استدلالات پر بھی گرفت فرمائی ہے۔ یہ کتاب تقریباً ۵۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

(۱) قال السيوطي في ”الحاوي للفتاوي“ (۲/۲۷۸): أخرجه ابن شاهين في ”الناسخ والمنسوخ“، والخطيب البغدادي في ”السابق واللاحق“، والدارقطني، وابن عساكر كلاهما في ”غرائب مالك“، وقال -أي السيوطي-: هذا الحديث ضعيف باتفاق المحدثين، بل قيل: إنه موضوع، لكن الصواب ضعفه لا وضعه. وأورده السهيلي في ”الروض الأنف“ عن عائشة بسند قال: إن فيه مجهولين. انتهى. وأوضحه ابن الباجي فقال: في إسناده محمد بن زياد النقاش ليس بثقة، وأحمد بن يحيى البيهقي ومحمد بن يحيى البيهقي مجهولان. انتهى. (انجاح الحاجة على هامش سنن ابن ماجه، ص ۱۱۳)

ابوین مکرمین کے بارے میں ملا علی قاری کی رائے:

(۱) ملا علی قاریؒ نے مذکورہ کتاب میں والدین مکرمین کے عدم ایمان کو بیان کیا ہے، اور اپنی تحقیق کی بنیاد فقہ اکبر کے اس نسخہ پر رکھی ہے جس میں ”والدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماتا علی الکفر“ لکھا ہے، جبکہ بعض نسخوں میں ”ماتا علی الفطرة“ اور صحیح نسخے میں ”ما ماتا علی الکفر“ ہے۔ (مقدمة مرقاة المفاتیح ۳۹/۱-۴۰)۔

شیخ عبدالفتاح ابو غندہ، علامہ زاہد الکوثریؒ اور مولانا عبدالحمید چشتیؒ نے اس کی تصریح کی ہے کہ ”ما ماتا علی الکفر“ کی روایت صحیح ہے۔ اور اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس عبارت سے قبل ابوطالب وغیرہ کا ذکر ہے کہ وہ کفر پر مرے، اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین بھی اسی زمرہ میں داخل ہوتے تو انہی میں داخل کر کے ذکر کرتے، الگ سے کیوں ذکر کیا؟

(۲) والدین مکرمین کے عدم ایمان کی جو رائے ملا علی قاریؒ نے ”أدلة معتقد أبي حنيفة الأعظم في أبي الرسول عليه السلام“ میں بیان فرمائی، یقیناً اس سے رجوع کر لیا ہے؛ مگر اس کے باوجود سمجھ میں نہیں آتا کہ کیوں عدم ایمان کے مذہب کو زور و شور سے ان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ملا علی قاریؒ نے اپنی وفات سے تین سال پہلے ۱۰۱۱ھ میں شرح شفا کی تالیف مکمل فرمائی۔ اس میں والدین مکرمین کا ایمان بیان کیا ہے اور اسے جلیل القدر ائمہ کا قول قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

” (وَأَبُو طَالِبٍ لَمْ يَصِحْ إِسْلَامُهُ) وَأَمَّا إِسْلَامُ أَبِيهِ فَفِيهِ أَقْوَالٌ، وَالْأَصَحُّ إِسْلَامُهُمَا عَلَى مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْأَجَلَةُ مِنَ الْأُئِمَّةِ، كَمَا بَيَّنَّهَ السَّيُوطِيُّ فِي رَسَائِلِهِ الثَّلَاثِ الْمُؤَلَّفَةِ“۔ (شرح الشفا للملا علی القاری ۱۰۶/۱ و ۶۴۸/۱)۔ وینظر: منح الروض الأزهر فی شرح الفقہ اکبر للملا علی القاری)۔

اشکال: اگر ”ما ماتا“ کا نسخہ صحیح ہے اور ”ماتا علی الفطرة“ کا بھی، تو پھر مغفرت کی اجازت کیوں نہ ملی؟ جواب: استغفار تو ان کے لیے جائز ہے، جو ایمان پر مرے ہوں، امتحان سے قبل تو دعائے مغفرت ایسی ہے جیسے کوئی کہے: یا اللہ فلاں کو امتحان کے بغیر پاس کر دے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ نفی و اثبات دونوں طرح کے دلائل موجود ہیں؛ اس لیے کسی ایک بات کا قطعیت کے ساتھ فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس بارے میں توقف کیا جائے؛ چنانچہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: ”قد کتبت فیہ جزءاً، والذي أراه الكف عن هذا إثباتاً ونفيًا“۔ (المقاصد الحسنة ۴۸/۱)

اہل فترت کی چار قسمیں:

(۱) الذین بدّلوا وحرّفوا الدین الإبراهیمیة۔ یہ قسم اول معذبین ہوں گے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں نے عمرو بن لُحی کو دیکھا وہ جہنم میں اپنی انٹریوں کو گھسیٹ رہا تھا۔

”رَأَيْتُ عَمْرُو بْنَ عَامِرٍ بَنَ لُحَيٍّ الْخَزَاعِيِّ يُجَرِّ قُصْبَهُ فِي النَّارِ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ سَيَّبَ

السَّوَابِ“۔ (صحیح البخاری، کتاب المناقب، باب قصة خزاعة)

(۲) وہ لوگ جو تھے تو جاہلیت کے دور میں؛ مگر اپنی بصیرت سے توحید کے قائل تھے؛ یہ لوگ ناجی ہیں، جیسے: قیس بن ساعدہ، ورقہ بن نوفل، زید بن عمرو بن نوفل۔ زید بن عمرو بن نوفل کا مشہور شعر ہے:

أَرْبَاً وَاحِدًا أَمْ أَلْفَ رَبٍّ * أَدِينُ إِذَا تَقَسَّمَتِ الْأُمُورُ

تَرَكَتِ اللَّاتَ وَالْعَزَى جَمِيعًا * كَذَلِكَ يَفْعَلُ الرَّجُلُ الْبَصِيرُ

(تفسیر الرازی ۲/۲۴۶)

ترجمہ: جب تقسیم کا رہو جائے تو کیا میں ایک رب یا ہزاروں ارباب کا عقیدہ رکھوں؟ میں ایک دین کا عقیدہ رکھوں گا؛ اس لیے میں نے لات اور عزی کو چھوڑا، عاقل اور ہوشیار آدمی ایسا ہی کرتا ہے۔

(۳) وہ لوگ جنہوں نے نہ تو دین ابراہیمی میں تحریف و تبدیلی کی اور نہ صراحاً تو حید کا اعتراف و اقرار کیا۔

(۴) وہ لوگ جو شرک میں مبتلا تھے۔

نمبر ۳، اور نمبر ۴ کو اہل اعتبار میں سے قرار دیا جاتا ہے۔

اور یہ اشکال کہ آخرت دار الامتحان نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ امتحان کلی کی جگہ نہیں؛ البتہ بعض کے لیے جزوی امتحان ہو سکتا ہے۔ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا

يَسْتَطِيعُونَ﴾۔ (القلم: ۴۲)

❁ وما عذر لذي عقل ...

عقل کی حیثیت:

(۱) فلاسفہ قدیم نے عقل کو خدا کا درجہ دیا، اور یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ نے عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی کو اور ثانی نے ثالث کو، علیٰ ہذا القیاس آخری عقل عاشر کو قرار دیا۔ فلاسفہ ان عقول عشرہ کو قدیم قرار دیتے ہیں۔ (النبراس، ص ۶۳) جب ان سے سوال ہوا کہ اول اور ثانی ہونا ترتیب پر دال ہے جو تقدیم و تاخیر کا مشعر ہے؛ اس لیے سب کا قدیم ہونا کیسے ثابت ہوگا؟

اس کا جواب یہ دیا کہ تقدیم زمانی نہیں؛ بلکہ تقدیم رتبی ہے جو علت کے درجے میں ہے اور وہ مقدم ہے، جس طرح کشتی میں بیٹھنے والے کی حرکت کشتی کی حرکت کے تابع ہے، جس کی وجہ سے سفینہ کی حرکت کو اصل کہا جاتا ہے اور اس میں بیٹھنے والے کی حرکت کو تابع اور معلول کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ علت کو رتبہ تقدیم حاصل ہے؛

اگرچہ زمانہ ایک ہے۔

(۲) معتزلہ نے عقل کو حاکم اور قاضی قرار دیا اور شریعت کو محکوم بنایا کہ عقل کے تقاضے پر عمل کرو اور شریعت کا حکم اگر سمجھ میں نہ آئے تو تاویل کرو، یا چھوڑ دو۔ (راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ۸۸)

(۳) جدید فلاسفہ نے عقل کو خدا کے انکار کا وسیلہ بنا دیا (نعوذ باللہ) اور کہا کہ خدا کا وجود عقل میں نہیں آتا۔
(۴) ماتریدیہ کہتے ہیں کہ حسن اور قبح عقلی ہیں، جیسے نماز حسن ہے؛ اس لیے کہ خالق کے احسانات اور انعامات کا شکر ادا کرنا لازم ہے، اور زنا قبیح ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (بنی اسرائیل: ۳۲)۔ آیت کریمہ میں زنا کو فاحشہ کہا؛ اس لیے کہ اس کا قبیح ہونا پہلے سے معلوم ہے۔ ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (بنی اسرائیل: ۳۸)۔ (كَانَ سَيِّئُهُ) أي: عقلاً. (عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا) أي: شرعاً.

(۵) اشاعرہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح اشیا میں عقلی نہیں؛ بلکہ شرعی ہے۔ بظاہر یہ سمجھ میں نہیں آتا، عقل کی اہمیت سے بھی انکار ممکن نہیں اور شریعت کی تاثیر کو بھی تسلیم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں؛ اس لیے علمائے کرام نے شرع اور عقل کے نزاع کو لفظی نزاع قرار دیا۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح عقلی ہیں، یعنی ان دونوں کے اصول اور کلیات عقلی ہیں۔ عدل کا حسن ہونا عقلی بات ہے، اور ظلم کا قبیح ہونا یہ بھی عقلی بات ہے۔ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح شرعی ہیں، یعنی فروع شرعی ہیں۔ تو حاصل یہ نکلا کہ اصول اور کلیات جو عقلی ہیں، ان سے فروعات کا استنباط شریعت کی روشنی میں ہوگا۔ جیسے چھوٹے بچوں کے باپ نے کسی کا ناحق قتل کیا، تو اس پر قصاص عدل ہے؛ اگرچہ عقل چھوٹے بچوں کا لحاظ رکھنے کو کہے۔^(۱)

عقل کے بارے میں معتزلہ اور اشاعرہ و ماتریدیہ کے درمیان فرق:

خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ عقل کو احکام کی معرفت میں مستقل مانتے ہیں؛ اس لیے ان کے نزدیک اہل فترۃ

(۱) ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن العقل يدرك حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، كما في التعديل وشرحه وشرح الوصية للإمام أكمل الدين البابرني وفي إشارات المرام. هكذا في التبصرة والكفاية والاعتماد. ووافقه جماعة من الأشاعرة، كما في إشارات المرام.

وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنه لا يعرف بالعقل حسن شيء من الأشياء ولا قبحه، سوى المعنيين؛ بل إنما يعرف بالشرع كما في المواقف وشرحه الشريفي وشرح الوصية للشيخ الأكمل وشرح العقائد لجلال الدين الدواني. ووافقهم طائفة من أئمة من الماتريدية البخاريين، منهم: شمس الأئمة السرخسي، وفخر الدين قاضیخان.

وللحسن والقبح ثلاث معان، والمعنى الذي اختلف فيه هو ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الأجل يسمى حسناً، وما يتعلق به الندم في العاجل والعقاب في الأجل يسمى قبيحاً.

احکام کے مکلف ہیں۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ عقل کو شریعت کے تابع سمجھتے ہیں؛ اس لیے کہ لوگوں کی عقل میں تو عورتوں اور بچوں کی وراثت قبیح تھی؛ مگر شریعت نے اس کو حسن کہا۔ پھر اشاعرہ احکام شریعت کے حسن اور قبیح کو شرعی اور ماتریدیہ عقلی کہتے ہیں؛ لیکن یہ نزاع بقول قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ لفظی ہے۔ ماتریدیہ کا مطلب یہ ہے کہ شرعی احکام کے اصول و قوانین عقلی ہیں، فروعات شرعی ہیں، مثلاً نماز روزہ حسن ہے؛ لیکن اس کی فروعات کہ کس وقت نماز روزہ ہو یہ مدرک بالشرع ہیں، مدرک بالعقل نہیں۔ اور اشعریہ کے نزدیک احکام شرعیہ شرعی ہیں، یعنی احکام فرعیہ مدرک بالشرع ہیں اور یہ بات صحیح ہے کہ شریعت کے جتنے احکام ہیں ان کے اصول و کلیات عقلی ہیں شریعت نے ان کو شرعی بنا کر اس کے حسن یا قبیح کو دوبا لا کر دیا۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ (الإسراء: ۳۲) میں اشارہ ہے کہ زنا مت کر و یہ تو پہلے سے بے حیائی کا سرچشمہ ہے۔ ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (الإسراء: ۳۸) کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ جتنے مذکورہ بالا احکام ہیں ان میں جو عقلاً قبیح ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں بھی قبیح ہیں۔

عقل کی پانچ قسمیں:

شارحین کہتے ہیں کہ عقل کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) عقل غریبی طبعی: جو طبعی طور پر عمدہ عقل ہے۔

(۲) العقل الکسبی: الذی یحصل بمعاشرۃ العقلاء۔

(۳) العقل العطائی: الذی یعطیه اللہ تعالیٰ خلاف العادۃ۔

(۴) العقل الزاہدی: العقل الذی یصیر المرء بہ زاہداً۔

(۵) العقل الشرفی: ما أُعْطِيَ أَشْرَفَ المخلوقات، أي: محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

تفسیر عزیزی میں ﴿ن وَالْقَلَم﴾ کے تحت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عقل مندی اور ذہانت کے واقعات بیان کئے ہیں۔ اس کی طرف مراجعت کی جائے۔

شواہد قدرت:

اللہ تعالیٰ کے وجود اور قدرت کے بے شمار دلائل ہیں اور اس پر بہت سے علما نے رسالے اور کتابیں لکھی

= وقالت المعتزلة: العقل موجب لحسن الأشياء وقبحها. راجع: إشارات المرام، ص ۷۵-۷۶.

وقال العلامة قاسم في حاشيته على المسامرة، ص ۸۷: الفرق بين مذهبنَا (أي: ماتریدیہ) ومذهب المعتزلة من وجوه، أن الموجب والحاكم هو الله تعالى وأن العقل ونظره آلة للبيان وسبب عادي مولد وأن مدخله ليس مطلقاً.

ہیں۔ ہم ان کتابوں میں سے کچھ شواہد قدرت ناظرین کی تقویتِ ایمان کے لیے نقل کرتے ہیں:

۱۔ دلیل توتی:

توت کے درخت کے پتے بھیڑ بکریاں کھاتی ہیں تو یگنیاں بن جاتے ہیں، شہد کی مکھیاں کھاتی ہیں تو شہد بن جاتے ہیں اور جب ریشم کے کیڑے کھاتے ہیں تو ریشم بن جاتے ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور وجود کی دلیل ہے کہ ایک پتے کو مختلف النوع نتائج کا مظہر بنایا۔

۲۔ دلیل صوتی:

بھیڑ، بکریوں اور دیگر حیوانات کا حلق ایک طرح ہے اور ہر نوع کی آواز ایک ہے؛ مگر انسانوں کا حلق ایک طرح ہے، جبکہ خوش آوازی میں فرق ہے، بعض انسان ایسے خوش آواز کہ آدمی ہش ہش کرنے لگتا ہے اور بعض ایسے قبیح الصوت کہ لوگ نفرت کرتے ہیں اور بعض درمیانی آواز کے حامل ہیں۔ یہ علیم و خیر ذات کی کار فرمائی ہے۔

۳۔ دلیل بیضی:

انڈے میں وہ چوزا جس کے لیے اپنی جگہ سے ہلنا مشکل ہے، جب چوزے کے نکلنے کا وقت آتا ہے تو وہ اپنی چونچ سے انڈے کے خول کو توڑتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت سے باہر آتا ہے۔ سب سے قابلِ تعجب شتر مرغ کا انڈا ہے، جس کا خول اتنا سخت ہے کہ بجلی کی ڈرل مشین سے اس میں سوراخ کرنا مشکل ہے؛ لیکن شتر مرغ کا چوزا اس کو اندر سے توڑ کر وقت مقررہ پر باہر نکل آتا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کے وجود اور قدرت کا ملکہ کی کھلی ہوئی دلیل ہے۔

۴۔ دلیل نباتی:

ہر درخت کو اللہ تعالیٰ نے ایک فیکٹری کی طرح بنایا ہے۔ درخت آکسیجن نکالتا ہے اور کاربن ڈائی آکسائیڈ لیتا ہے۔ اس کا باریک کونپل زمین کو پھاڑتا ہے، پھر شمس و قمر اس کے پھلوں میں بو، ذائقہ اور رنگ بھرتے ہیں۔ درخت کی جڑیں پانی کو جذب کر کے پورے درخت تک پہنچاتی ہیں۔ یہ سب اللہ تعالیٰ کی قدرت کا کرشمہ ہے۔ اندھا اور بے حس مادہ کچھ نہیں کر سکتا۔ شاعر کہتا ہے:۔

برگ درختان سبز در نظر ہوشیار ❁ ہر ورقے دفترِ است معرفت کردگار

(سبز درخت کے پتے ہوشیار آدمی کی نظر میں اللہ تعالیٰ کی معرفت کے لیے پورے دفتر کی مانند ہیں۔)

ابونواس کہتا ہے:۔

تأمل في رياض الورد وانظر ❁ إلى آثار ما صنع المليك

عیون من لجین سابکات ❁ علی اهدابها ذهب سبیل

علی قضب الزبرجد شاهدات ❁ بأن اللہ لیس له شریک

(پھولوں کے باغات میں نظر دوڑا کر اللہ تعالیٰ کی صنعت کے نتائج میں تامل کرو۔

گلی ہوئی چاندی کے ان چشموں کو دیکھ لو، جن کے کناروں پر دھوپ کی شکل میں پگھلا ہوا سونا پھیلا ہوا ہے۔

درختوں کی شاخیں جو زبرد کی طرح ہیں، گواہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں۔)

پھر درخت اور سبزیاں ایک دن کاشت کی جاتی ہیں؛ لیکن اس کے پھل ایک ہی دن نہیں پکتے؛ بلکہ دو تین

مہینے تک پھل اور سبزیاں پکتی جاتی ہیں؛ تاکہ لوگوں کو تازہ پھل اور تازی سبزیاں ملتی رہیں؛ جبکہ گندم، چاول

وغیرہ ایک ہی دن کاشت کرتے ہیں اور ایک ہی وقت میں اس کے دانے پک جاتے ہیں؛ اس لیے کہ اس کو لمبی

مدت کے لیے رکھ سکتے ہیں، سبزیوں اور پھلوں کو نہیں رکھ سکتے۔ آپ سوچ لیں کیا یہ اندھے مادے کا فعل ہے، یا

علیم و قدیر، دانا و بینا ذات عالی کی کار فرمائی ہے؟! اگر بیگن اور آلو، گندم اور چاول کے بقدر پیدا ہوتے اور گندم

بیگن کی مقدار میں پیدا ہوتے، تو لوگوں کا گزارہ کیسے چلتا۔

تو دل میں تو آتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا ❁ بس جان گیا میں، تیری پہچان یہی ہے

پھر پھلوں کو اللہ تعالیٰ کتنے خوبصورت ڈبوں میں یعنی چھلکوں میں پیک کرتے ہیں۔ سبحانہ ما اعظم شانہ!

۵- دلیل شاہدین عدل:

جب کسی دعوے پر دو گواہ گواہی دیتے ہیں تو دعوے کو ثابت مانا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے وجود اور وحی پر ایک

لاکھ ان انبیاء علیہم السلام نے گواہی دی، جن کی ثقاہت اور عدالت مسلم ہے، جن کو قوم کی طرف سے صادق

الامین کا لقب ملا تھا اور وہ اپنے بے لوث کردار کی وجہ سے لوگوں میں نمایاں حیثیت کے حامل تھے۔ اگر کسی نے

امریکہ نہیں دیکھا تو ہزاروں دیکھنے والوں کے اعتماد پر اس کو مانتا ہے، اسی طرح ایک لاکھ سے زائد انبیاء علیہم السلام

نے اللہ تعالیٰ کی وحی سنی اور اس کا نبی نظام قدرت دیکھا، پھر اس کو نہ ماننا بے عقلی نہیں تو اور کیا ہے؟!

ففي كل شيء له آية ❁ تدل على أنه واحد

ہر گاہ کہ از زمین روید ❁ وحدہ لا شریک لہ گوید

۶- دلیل خلقی و شکلی:

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ

مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا

ثُمَّ أَنشَأْنَهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ﴿۱۲﴾ (المؤمنون: ۱۲-۱۴)

(ہم نے انسان کو گارے کے خلاصے سے پیدا کیا، پھر اس کو مضبوط جگہ میں نطفہ بنایا، پھر نطفہ کو جما ہوا خون، پھر اس کو گوشت کا لوٹھڑا بنایا، پھر گوشت کے لوٹھڑے کو ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں کو گوشت کا لباس پہنایا، پھر ہم نے اس کو دوسری خلقت دے دی، پس اللہ تعالیٰ برکت والا ہے جو بنانے والوں میں سب سے زیادہ بہتر ہے۔)

ان آیات کریمہ میں انسانی خلقت کے اطوار اور حالات بیان فرمائے ہیں، اور اس میں بعض اُن انکشافات کی طرف اشارہ ہے جو پہلے زمانہ میں تصور سے بالاتر تھے۔ علقہ کا مطلب عام طور پر جما ہوا خون اور مضغہ کا مطلب گوشت کا لوٹھڑا بیان کرتے ہیں؛ لیکن علقہ حقیقت میں جونک اور مضغہ چبائے ہوئے لقمے کو کہتے ہیں۔ آج کل ڈاکٹر کہتے ہیں کہ نطفہ کچھ مدت کے بعد جونک کی شکل میں رحم کے ساتھ لٹک جاتا ہے اور اس کے بعد اس کی شکل چبائے ہوئے نوالے کی طرح ہوتی ہے۔

چودہ سو سال پہلے یہ حقیقتیں جس ذات عالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائیں، وہی علیم وخبیر ذات اللہ تعالیٰ ہے، اور جس پر نازل ہوئیں وہ سچے رسول ہیں۔ پھر بدبودار نطفے کو ترقی دے کر خوب صورت شکل بنانا بھی علیم وخبیر ذات کی صفت ہے۔ پانی پر خوبصورت شکل متشکل کرنا اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔

ہوش اُڑا دیتا ہے ان زہرہ جبینوں کا جمال ❁ خود وہ کیا ہوں گے! انہیں ہوش میں لانے والے رحم کے اندھیروں میں نورانی آنکھیں، انسان کے نوک پلک سنوارنے والا، حیض کے خون کو لذیذ دودھ بنانے والا، انسان کو ایسی آنکھیں دینے والا جو پوری دنیا کا نقشہ دماغ کو پہنچا دیں اور محفوظ کرادیں؛ اندھے مادے کے پرستاروں پر اللہ کی پھنکار ہو کہ ایک معمولی کیمرے کو خود ساختہ سمجھتے اور انسان کی پیاری آنکھوں کو جس میں ہزاروں صورتیں دماغ کے ذریعے محفوظ ہیں خود ساختہ سمجھتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ ان کی عقل کیوں اندھی ہوگئی؟! پھر رحم مادر ایک قسم کا سانچہ ہے۔ انسان کے مصنوعی سانچے میں ایک شکل کی چیز بنتی ہے؛ لیکن اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے سانچے میں کتنی مختلف شکلیں اور صورتیں اور مختلف دُر باقد و قامت بنتے ہیں۔ یہی ذات عالی کی قدرت کا نتیجہ ہے جس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔

۷۔ دلیل برنی:

برف جو پتھر کی طرح ہے، پانی سے ثقیل ہونا چاہئے؛ لیکن اللہ تعالیٰ نے برف کو پانی سے خفیف کر کے پانی کے اوپر کر دیا؛ تاکہ نیچے پانی نقطۂ انجماد سے کم ہو اور مچھلیاں باسانی اس میں رہ سکیں۔ نیز اگر برف نیچے اور پانی اوپر ہوتا، تو برف زمین اور مٹی کے ساتھ مل کر کچھ مدت کے بعد زمین بن جاتی اور پانی کی سطح اوپر آ جاتی اور پانی

کم ہو جاتا۔ جس ذات نے بظاہر ثقیل کو خفیف بنایا اور بظاہر خفیف کو ثقیل بنایا، وہی اللہ ہمارا معبود و محبوب ہے۔
 فتعالی اللہ عما یُشیر کون۔

۸۔ دلیل ارضی:

فلسفی کہتے ہیں: زمین فی گھنٹے کے حساب سے ایک ہزار میل گھومتی ہے، اگر دو سو میل گھومتی تو اتنی گرم ہو جاتی کہ سورج کی حرارت سے نباتات جل جاتے اور جو باقی رہتے وہ رات کی اوس اور سردی سے مر جاتے۔ سورج کی سطح پر ۱۲ ہزار فارن ہائٹ ٹمپریچر ہے اور سورج زمین سے ۹ کروڑ ۳۰ لاکھ میل دور ہے۔ اگر یہ فاصلہ آدھا ہو جائے، تو سب چیز، یہاں تک کہ کاغذ جل جائیں گے۔ پھر اگر زمین چاند کی طرح چھوٹی ہوتی، تو اپنی طرف ہوا اور پانی نہ کھینچتی اور زمین پر چاند کی طرح رہنا محال ہوتا، اور اگر زمین سورج جتنی بڑی ہوتی، تو ہوا بجائے ۵۰۰ میل بلندی تک ہونے کے ۴ میل تک رہ جاتی، پھر ہوا کے دباؤ سے اجسام کی نشو و نما بند ہو جاتی اور انسان اور بڑے جانور گوہر، گلہری اور چوہوں کی طرح رہ جاتے۔ پھر اگر زمین میں کشش نہ ہوتی تو ہوا اور پر خلا میں چلی جاتی تو ہم ہوا کے بغیر کیسے رہ سکتے؟!

بتاؤ! یہ حکیمانہ نظام ایک علیم وخبیر ذات کے بغیر ہو سکتا ہے؟ اور چل سکتا ہے؟؟ بالکل نہیں۔

۹۔ دلیل اتقانی:

زندگی کا اتفاق سے وجود میں آنا ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں پریس میں اتفاق سے دھماکہ ہوا اور ترتیب کے ساتھ اوراق مرتب ہو کر فلاں کتاب تیار ہوئی، یا کوئی کسی صحرا میں خوبصورت محل دیکھ لے جس میں قمقمے اور لائٹیں لگی ہوں، اس کی چھت مزین و مرصع ہو، اس میں مضبوط نظام چل رہا ہو اور کوئی کہدے کہ صحرا میں دھماکہ ہوا اور یہ مرتب نظام والا مکان بن گیا۔ اسی طرح اس کائنات کو بغیر صانع کے وجود میں آنے والا سمجھنا اور کہنا بھی لاعلمی اور بے عقلی ہے۔ تاج محل کو شاہ جہاں اور اس کے معماروں نے بنایا ہوا اور دنیا جو تاج محل سے مضبوط اور خوبصورت ہے بغیر صانع کے ہو، یہ کیسے ہو سکتا ہے؟!

۱۰۔ دلیل بارانی:

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ (البقرة: ۲۲)

(اللہ تعالیٰ نے زمین کو بستر اور آسمان کو چھت بنایا اور اوپر سے پانی برسایا اور تمہارے رزق کے لیے مختلف پھلوں کو نکالا۔)

بارش کا پانی سمندری بخارات سے بنتا ہے۔ کس نے سمندر کے کھارے پانی کو بادل میں بیٹھا بنایا؟ وہاں کس نے پانی بیٹھا کرنے کی فیکٹری لگائی؟ کس کی قدرت نے باریک اور نازک بادلوں کو ٹونوں کی مقدار پانی کا متحمل بنایا؟ کس نے بارش کے پانی کو غلاظتوں سے بچانے کا انتظام پہاڑوں پر کیا، اور برف کی شکل میں محفوظ کیا؟ پھر کون ہے جس نے اس پانی کو چشموں اور ندیوں کے ذریعے ہم تک پہنچایا؟ برف کا پانی آہستہ آہستہ پگھلتا ہے اور ہم پیتے ہیں، ہم دریاؤں اور ندیوں سے متمتع ہوتے ہیں۔ غبار آلود ہوا کے ساتھ مشابہ بادل میں بے حساب پانی کے اٹھانے اور برسانے کی طاقت کس نے پیدا کی؟ وہی ذات اللہ تعالیٰ جل شانہ ہے، جس نے انسانوں کے لیے یہ پورا انتظام کیا، اور انسان غفلت میں ڈوبا ہوا ہے۔

تمنناؤں میں الجھایا گیا ہوں * کھلونے دے کے بہلایا گیا ہوں
میرے آنے کا مقصد ان سے پوچھو * میں خود آیا نہیں، لا گیا ہوں
پھر اللہ تعالیٰ نے اس پانی کو درخت کی غذا بنایا، اور تعجب ہے کہ اس پانی کا ذائقہ نہ درخت کے پتوں میں ہے، نہ پھلوں میں اور نہ لکڑی میں !!

۱۱- دلیل شمس:

سورج دن رات اپنے کام میں مشغول ہے۔ ۲۴ گھنٹے کی ڈیوٹی دیتا ہے۔ جو روشنی سورج سے ہمیں ملتی ہے، اگر اس کے ٹھوڑے سے حصے کا بل ہم ادا کریں تو خزانے اس کے لیے کافی نہیں۔ پھر ہزاروں یا بقول سائنس دانوں کے لاکھوں سال سے ضیا پاشی میں لگا ہوا ہے، نہ اس کو گریس کی ضرورت، نہ پٹرول اور ڈیزل کی حاجت، نہ کسی ورکشاپ میں لیجانے کی ضرورت؛ بس ہماری خدمت میں مگن ہے، ہمارے لیے باورچی کا کام کرتا ہے، پھلوں اور سبزیوں اور فصلوں کو پکاتا ہے۔ کون ہے جو غیب کے خزانوں سے اس کی روشنی اور تپش اور مسلسل عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے؟ وہی ذات حق ہے۔ فتبارك الله أحسن الخالقين.

مولانا روم نے مثنوی میں تحریر فرمایا کہ جو لوگ سورج کی پرستش کرتے ہیں وہ بھی عجیب بے شعور ہیں، جس سورج کو اللہ تعالیٰ نے ہماری طباحتی کے کام پر لگایا یہ احمق لوگ اس سورج یعنی اپنے باورچی کی عبادت کرتے ہیں! مخدوم نے خادم کی عبادت شروع کی جو بے عقلی اور کم فہمی ہے۔

۱۲- دلیل جوی:

فلسفی کہتے ہیں کہ زمین اپنے محور پر ایک ہزار میل فی گھنٹے کے حساب سے اس طرح گھومتی ہے، جیسے آدمی خانہ کعبہ کے ارد گرد طواف کر رہا ہو، اور انسان و حیوان سب اس زمین پر آرام سے رہتے ہیں۔ بظاہر اتنی تیز رفتاری

سے گھومنے کی وجہ سے زمین پر موجود اجسام کا ایک دوسرے سے ٹکرانا چاہئے؛ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ اتنی تیز رفتار میں ہر چیز کو اپنی اپنی جگہ برقرار رکھنا اللہ تعالیٰ کی قدرت کا نتیجہ اور شمرہ ہے۔ یہ ذات حکیم کی قدرت نہیں تو اور کیا ہے!

۱۳ و ۱۴- دلیل نومی والہامی:

بندے، چرندے، پرندے اور درندے؛ سب دن کو جاگتے ہیں اور رات کو سو جاتے ہیں۔ کس ذات نے ان سب کے دلوں میں یہ بات ڈالی کہ رات سونے کے لیے ہے اور دن کا اکثر حصہ جاگنے اور کام کرنے کے لیے؟ پھر کس نے ان سب کو سمجھایا کہ تم اپنے اپنے احاطے میں رہو؟ درندے جنگل میں رہتے ہیں، بندے گاؤں اور شہروں میں۔ اگر درندے نکل کر دیہات اور شہروں کا رخ کریں، تو نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ پھر کون ہے جس نے حیوانات کو انسانوں کا تابع بنایا؟ حالانکہ حیوان انسان سے زیادہ طاقتور ہیں! یہی خدائی طاقت ہے، جس نے سب کی مشکلیں آسان بنائیں، اور درندوں اور بندوں کے درمیان حد بندی فرمادی۔ کون ہے جس نے شہد کی مکھیوں کو بہترین نظام سکھایا؟ شہد بنانے کا طریقہ سکھایا؟ اور ان کو اپنی ملکہ یعسوب کا تابع فرمان بنایا؟ کون ہے جس نے بچوں کو اپنی حاجت کے اظہار کے لیے رونا سکھایا؟ پیدائش کے بعد بچے نے کون سے کالج میں چوسنا سکھایا؟ اس غیبی طاقت والے کا نام اللہ تعالیٰ ہے۔ آہ کوتاہ نظر! ایک کار کو بغیر چلانے والے کے نہیں مانتا؛ مگر اس کائنات کو بغیر چلانے والے کے مانتا ہے! فوا أسفا علی ذلک۔

۱۵- دلیل منامی:

بندہ عاجز بیت المقدس میں ایک مشہور پرانے ہوٹل میں بیٹھا تھا، جس کا نام ہاشمی ہوٹل ہے۔ یہ ہاشمی ہوٹل مسجد اقصیٰ کے بازاروں کی ایک گلی میں واقع ہے۔ اس کی تیسری، یا چوتھی منزل سے پرانے بیت المقدس کا دل فریب نظارہ کیا جاسکتا ہے۔ اور اس آخری منزل پر ہوٹل کا مطعم ہے، جس میں بیٹھ کر ہوٹل میں مقیم لوگ چائے نوشی اور ناشتہ کرتے ہیں۔ میں بھی اپنے رفیق سفر مولانا وسیم خان حیدر آبادی ثم الامریکی کے ساتھ ناشتہ کے لیے بیٹھا تھا، اتنے میں ایک گورا آیا، میرے ساتھ بیٹھ گیا اور مجھ سے کہا: اگر آپ کی اجازت ہو، تو میں آپ کی لال ڈاڑھی کو ہاتھ لگا دوں، یہ سرخ ڈاڑھی مجھے بہت اچھی لگتی ہے۔ میں نے کہا: ضرور لگا دیں۔ پھر اس نے کہا: میں بیت المقدس صرف اس لیے آیا ہوں کہ یہ شہر مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں کا مقدس شہر ہے، میں عبادت کرنے کے لیے نہیں آیا ہوں، میں کسی مذہب کو نہیں مانتا۔ میں نے اس سے کہا: تم کسی مذہب کو نہیں مانتے؟ اس نے ہاں کہا۔ میں نے اس سے کہا: تم کبھی خواب دیکھتے ہو؟ اس نے ہاں کہا۔ میں نے کہا: اس کی تعبیر ظاہر ہوتی ہے، یا نہیں؟ مثلاً یہ دیکھا کہ میں جوتے پہن رہا ہوں، تو اچانک سفر درپیش ہوا؛ یا کپڑوں میں آگ لگی، تو آپ

کے یہاں چوری ہوئی اور آپ سمجھ گئے کہ یہ میرے خواب کی تعبیر ہے؟ اس نے کہا: ایسا بکثرت ہوتا ہے۔ میں نے کہا: جب اللہ تعالیٰ کا غیبی نظام نہیں ہے، تو آپ نے مستقبل کا واقعہ واقع ہونے سے پہلے خواب کے اشارات میں کیسے دیکھا؟ اس سے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے سے ایک نظام مرتب کیا ہے اور اس کا ایک حصہ آپ کو اشارات میں دکھایا۔ اس گورے نے اقرار کیا کہ مذہب میری سمجھ میں آ گیا۔ پھر ہم کو قابل دید مقامات کے لیے جانا تھا: اس لیے مزید بات چیت نہیں ہوئی۔ یہ بات چیت مولانا وسیم خان صاحب کے توسط سے ہوئی۔

۱۶- دلیل روحی:

انسانی بدن کو چلانے کے لیے روح ہوتی ہے، یہ روح بدن کی مدبر ہے۔ روح موجود ہے؛ مگر نظر نہیں آتی، سرخی سفیدی طول و عرض کے ساتھ متصف نہیں۔ اسی طرح اس پوری کائنات کو چلانے کے لیے ذات باری تعالیٰ بمنزلہ روح ہے، جیسے روح بدن کی صفات سے متصف نہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی مخلوق کی صفات سے متصف نہیں۔ ذات باری تعالیٰ کے موضوع پر علمائے کرام اور دیگر دانشوروں نے رسالے اور کتابیں لکھی ہیں۔ مولانا شمس الحق افغانی کی ”علوم القرآن“ اور وحید الدین خان کی ”علم جدید کا چیلنج“ نامی کتاب میں بھی بعض دلائل کا تذکرہ ہے، جن کو یہاں ذکر کیا گیا، نیز دوسری کتابوں اور بعض تقاسیر سے بھی استفادہ کیا گیا۔

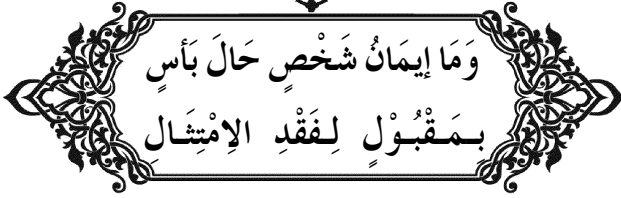
اشکال: جب اللہ تعالیٰ موجود ہے، تو نظر کیوں نہیں آتے؟

جواب: (۱) موجود کے لیے ضروری نہیں کہ نظر بھی آئے؛ فلاسفہ روح، نظریہ ارتقاء، اجسام میں قانون تجاذب، پانی میں آکسیجن اور ہائیڈروجن، زمین میں قوت کشش مانتے ہیں؛ مگر یہ چیزیں دیکھنے میں نہیں آتیں۔ اعضا کا درد موجود ہے؛ مگر مرنی اور محسوس نہیں۔ اسی طرح دنیا میں اللہ تعالیٰ محسوسات کے دائرہ سے ماوراء ہے، جیسے مذوقات اور مشمومات رویت کے دائرے سے باہر ہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا ادراک کما حقہ عقل کر بھی نہیں سکتی، ہاں اس کے وجود کا ادراک کر سکتی ہے۔

عطا کی عقل جس نے، وہ عقل میں کس طرح آئے

سمجھ بخشی ہے جس نے، وہ سمجھ میں کس طرح آئے

گزشتہ زمانے میں کمیونزم اور سوشلزم کے دور میں اس سلسلے میں اشکالات و جوابات کا سلسلہ چلا، اب الحمد للہ کمیونسٹوں اور سوشلسٹوں کا جوش ٹھنڈا پڑ گیا۔ اللہ تعالیٰ ہر باطل کو اپنے فضل سے زیر و زبر فرمادیں۔ ہم اتنی گزارشات پر اکتفا کرتے ہیں۔ عاقل کے لیے یہ کافی ہیں اور ضدی کے لیے کئی جلدوں کی کتاب بھی بے کار ہے۔



ترجمہ: غرغره و سكرات کے وقت کسی شخص کا ایمان مقبول نہیں؛ اس لیے کہ تابعداری اور اطاعت و انقیاد مفقود ہے۔

البأس: الشدة والضرر. بعض نسخوں میں ”یأس“ ہے۔ اس کا مطلب ہے ”قطع الأمل عن الشيء“۔ کسی چیز سے امید کا ختم ہو جانا۔^(۱)

سكرات الموت: بلوغ الروح الحلقوم حالة البأس.^(۲)

البأس: جب سكرات شروع ہو جائیں، اور روح سینہ میں اوپر نیچے ہونے لگے۔ یعنی بَأْس عذاب اور موت کی تکلیف کو کہتے ہیں۔ اور کبھی مجازاً ایک کا دوسرے پر اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

بَأْس اور یأس میں فرق:

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ آیت کریمہ: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾ (النساء: ۱۷) کے تحت لکھتے ہیں: ”اور جانا چاہیے کہ ”قرب“ کی دو حالتیں ہیں: ایک یہ کہ زندگی سے ناامیدی ہو جاوے؛ لیکن اب تک اُس عالم کے احوال اور اہوال نظر نہیں آئے، اس حال کو یأس یا بہت احتیاتی کہنا مناسب ہے، اور دوسرے یہ کہ احوال بھی نظر آنے لگیں اس کو حالت بَأْس یا موحده کہنا زیبا ہے۔ بس پہلی حالت یعنی یأس بالاختیاتیہ میں تو کافر کا ایمان لانا اور عاصی کا توبہ کرنا دونوں مقبول ہیں، اور دوسری حالت یعنی بَأْس بالموحده میں دونوں غیر مقبول ہے۔“ تحقیق کا یہی مذہب ہیں۔ (بیان القرآن ۱/۲۷۵)

ایمان سے ایمان شخص مراد ہے، یعنی توبہ الکافر فی سكرات الموت غیر مقبولة۔

التوبة: الرجوع إلى الله، والندم على المعصية بقصد أن لا يعود.

یا: الانخلاع عن المعصية، والندامة على ما فعل، والعزم المصمم أن لا يعود إليها.

(۱) قال في نشر اللآلي: البأس: الشدة والمضرة، والمراد هنا سكرات الموت. (ص ۱۴۸)

(۲) علامہ عینی فرماتے ہیں: ”سكرات، جمع سكرة، وهي: شدة الموت، وغمه، وغشيته“. (عمدة القاري ۱/۵۸۴)

شرائط توبہ:

- (۱) ماضی سے متعلق: الندم علی ما فعل.
- (۲) حال سے متعلق: الإقلاع فی الحال.
- (۳) مستقبل سے متعلق: العزم بأن لا يعود.
- (۴) اگر اس کا تعلق حقوق سے بھی ہے، خواہ حقوق العباد ہوں، یا حقوق اللہ؛ تو ان کا ادا کرنا، یا قضا کرنا۔
- (۵) التوبة من المعصية لكونها معصية. یعنی گناہ سے گناہ سمجھ کر توبہ کرنا؛ ایسا نہ ہو کہ ڈاکٹر نے منع کر دیا کہ شراب مت پیو پھیپھڑوں کو خراب کرتی ہے، تو شراب پینا چھوڑ دیا۔^(۱)
- توبہ اور استغفار میں فرق:
- (۱) جب قرآن کریم میں دونوں ایک ساتھ مذکور ہوں تو استغفار کا تعلق ماضی سے ہوتا ہے، اور توبہ کا تعلق مستقبل سے۔
- (۲) استغفار کا تعلق اپنی ذات اور دوسروں سے بھی ہوتا ہے؛ جبکہ توبہ کا تعلق صرف اپنی ذات سے ہوتا ہے۔

- (۳) اگر توبہ واستغفار دونوں ایک مقام پر جمع ہو جائیں، تو استغفار سے تخلیہ، یعنی خود کو رذائل سے پاک کرنا مراد ہوگا، اور توبہ سے تخلیہ، یعنی خود کو اخلاقِ حسنہ سے مزین کرنا مراد ہوگا۔^(۲)

(۱) قال الراغب الأصفهاني: "التوبة في الشرع: ترك الذنب لقبحة، والندم على ما فرط منه، والعزيمة على ترك المعاودة، وتدارك ما أمكنه أن يتدارك من الأعمال بالأعمال بالإعادة، فمتى اجتمعت هذه الأربعة فقد كملت شرائط التوبة". (المفردات في غريب القرآن، ۷۶. ومثله في شرح النووي على مسلم ۵۹/۱۷. وعمدة القاري ۱۵/۴۱۴)

وقال العلامة العيني: "قال ابن المبارك: حقيقة التوبة لها ست علامات: الندم على ما مضى، والعزم على أن لا يعود، ويؤدّي كلّ فرض ضيعه، ويؤدّي إلى كل ذي حق حقه من المظالم، ويذيب البدن الذي زينه بالسحت والحرام بالهموم والأحزان، حتى يلصق الجلد بالعظم، ثم ينشأ بينهما لحمًا طيبًا إن هو نشأ، ويذيب البدن ألم الطاعة كما أذاقه لذة المعصية". (عمدة القاري ۱۵/۴۱۴. وانظر أيضًا: شرح المقاصد ۵/۱۶۳. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۵۲۴/۱. وإحياء علوم الدين، كتاب التوبة).

(۲) قال العلامة الكشميري: "واعلم أنه قد نبّه الشيخ شمس الدين الجزري عن الفرق بين التوبة والاستغفار بأن التوبة لا تكون إلا لنفسه بخلاف الاستغفار فإنه قد يكون لنفسه ولغيره، وبأن التوبة هي الندم على ما فرط منه في الماضي والعزم على الامتناع عنه في المستقبل، والاستغفار طلب الغفران لما صدر منه، ولا يجب فيه العزم في المستقبل". (فيض الباري، باب التوبة)

غرغرے کے وقت توبہ کی عدم قبولیت کے دلائل:

(۱) ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ (غافر: ۸۵)

(۲) ﴿حَتَّىٰ إِذَا دَرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ أَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ. أَلَتْنِ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (يونس: ۹۰-۹۱)

(۳) ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ. لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾ (المؤمنون: ۹۹-۱۰۰)

(۴) ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ التَّنَّ﴾ (النساء: ۱۸)

(۵) ”إِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يُغْرِغْ“ (سنن الترمذی، باب فی فضل توبۃ العبد والاستغفار، رقم: ۳۵۳۷)

(۶) غرغرے کے وقت عالمِ غیب کا انکشاف ہوتا ہے، توبہ ایمان بالمشاہدہ ہوا؛ جبکہ معتبر ایمان بالغیب ہے، کما جاء في القرآن: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ۳)۔ جیسا کہ فرعون نے ملائکہ عذاب کو دیکھا تو ایمان کے کلمات کہے؛ لیکن اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

(۷) سکرّات کے وقت کفر سے توبہ کا قبول نہ ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ حشر کے میدان میں جہنم اور جنت کو دیکھ کر یقین ہو جائے گا اور کفار تمنا کریں گے کہ ہم کو دوبارہ دنیا میں بھیجا جائے تو ہم کفر نہیں کریں گے؛ لیکن انھیں دنیا میں واپس نہیں بھیجا جائے گا۔ گنہگار کی توبہ کا بھی محققین کے ہاں یہی حکم ہے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔ (انظر: مفاتیح الغیب ۱/۷، النساء: ۱۸)

کیا مومن گنہگار کی توبہ سکرّات کے وقت قبول ہے؟

عام طور پر شامی وغیرہ میں آتا ہے کہ مومن کی حالت یأس کی توبہ قبول ہے۔^(۱)

(۱) قال الحصكفي: ”واختلف في قبول توبة اليأس، والمختار قبول توبته، لا إيمانه، والفرق في البزاية وغيرها.“ قال ابن عابدين: (قوله: والمختار الخ) أقول: قال في آخر البزاية: قيل: توبة اليأس مقبولة، لا إيمان اليأس. وقيل: لا تقبل كإيمانه؛ لأنه تعالى سوى بين من آخر التوبة إلى حضور الموت من الفسقة والكفار وبين من مات على الكفر في قوله: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ﴾ الآية. كما في الكشف والبيضاوي والقرطبي. وفي الكبير للرازي: قال المحققون: قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة، بل المانع منه مشاهدة الأحوال التي يحصل العلم عندها على سبيل الاضطرار، فهذا كلام الحنفية والمالكية والشافعية من المعتزلة. والسنية والأشاعرة أن توبة اليأس لا تقبل كإيمان اليأس بجامع عدم الاختيار، وخروج النفس من البدن، وعدم ركن التوبة، وهو العزم بطريق التصميم على أن لا يعود في المستقبل إلى ما ارتكب، وهذا =

دلیل: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ (النمل: ۶۲)۔

محققین علما مثلاً ملا علی قاریؒ، امام رازیؒ اور ہمارے اکابر میں شاہ عبدالغنی مجردیؒ (جن کا ابن ماجہ پر حاشیہ ہے اور اس میں یہ بات بھی لکھی ہے) رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ مومن اور کافر دونوں کی توبہ حالت البأس میں قبول نہیں؛ اس لیے کہ احادیث اور آیات مطلق ہیں، مثلاً: ”إِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَغْرُرْ“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۳۵۳۷)۔ عبد کا اطلاق مومن اور کافر دونوں پر ہوتا ہے؛ اس لیے یہ حکم دونوں کے لیے ہوگا۔ اسی طرح ﴿وَلَيْسَتْ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾ (النساء: ۱۸)۔ دونوں کو شامل ہے۔

چونکہ توبہ کا معنی ہے: العزم علی عدم العود، اور یہ حیات پر موقوف ہے، اور اب تو زندگی سے مایوس ہو چکا ہے۔ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: ”وَلَا يَخْفَىٰ أَنَّ انسحاب حکم الإیمان يقتضي أَنَّ فِي حالة اليأس تُقْبَلُ التَّوْبَةُ مِنَ الْعَصِيَانِ. وَمِنَ الْقَوَاعِدِ أَنَّ معارضة النص بالدليل العقلي غير مقبولة عند الأعيان. وَأما قول الشارح: إِنَّ عَلَيْهِ أئمة بخارى من علماء الحنفية وجمعاً من متأخري الشافعية كالسبكي، والبلقيني، فعلى تقدير صحته يحتاج إلى ظهور الحجة.“ (ضوء المعالي، ص ۱۴۵)

بعض مفسرین کے نزدیک فرعون کا ایمان مقبول ہے:

مفسرین نے محی الدین ابن عربی کا قول نقل کیا ہے کہ چونکہ ایمان الیأس مقبول ہے؛ اس لیے فرعون کا بھی

= لَا يَتَحَقَّقُ فِي تَوْبَةِ الْيَأْسِ إِنْ أُرِيدَ بِالْيَأْسِ مَعَانِيَةُ الْمَوْتِ بَحَيْثُ يَعْلَمُ قَطْعًا أَنَّ الْمَوْتَ يُدْرِكُهُ لَا مُحَالَةً كَمَا أَخْبَرَهُ -تَعَالَى- عَنْهُ بِقَوْلِهِ: ﴿فَلَمْ يَكُنْ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسَنَا﴾. وَقَدْ ذُكِرَ فِي بَعْضِ الْفَتَاوَى أَنَّ تَوْبَةَ الْيَأْسِ مَقْبُولَةٌ فَإِنْ أُرِيدَ بِالْيَأْسِ مَا ذَكَرْنَا يَرِدُ عَلَيْهِ مَا قُلْنَا، وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ الْقَرُبُ مِنَ الْمَوْتِ فَلَا كَلَامَ فِيهِ، لَكِنِ الظَّاهِرُ أَنَّ زَمَانَ الْيَأْسِ زَمَانُ مَعَانِيَةِ الْهَوْلِ، وَالْمَسْطُورُ فِي الْفَتَاوَى أَنَّ تَوْبَةَ الْيَأْسِ مَقْبُولَةٌ لَا إِيْمَانُهُ؛ لِأَنَّ الْكَافِرَ أَجْنَبِيٍّ غَيْرَ عَارِفٍ بِاللَّهِ تَعَالَى وَيَبْدَأُ إِيْمَانًا وَعَرَفَانًا، وَالْفَاسِقُ عَارِفٌ، وَحَالُهُ حَالُ الْبَقَاءِ، وَالْبَقَاءُ أَسْهَلُ، وَالْدَّلِيلُ عَلَى قَبُولِهَا مِنْهُ مُطْلَقًا إِطْلَاقُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ اهـ ملخصاً.

وظاهر آخر کلامہ اختصار التفصیل، وعزاه إلى مذهب الماتريدية الشيخ عبد السلام في شرح منظومة والده اللقاني وقال: وعند الأشاعرة لَا تُقْبَلُ حَالُ الْغُرُورَةِ تَوْبَةً وَلَا غَيْرُهَا كَمَا قَالَ النُّووي. انتهى.

وانتصر للثاني المنلا علي القاري في شرحه على بدء الأمالي بإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام: ”إِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَغْرُرْ“. أخرجه أبو داود. فإنه يشمل توبة المؤمن والكافر. واعتراض قول بعض الشراح أن التفصيل مختار أئمة بخارا من الحنفية وجمع من الشافعية كالسبكي والبلقيني بأنه على تقدير صحته يحتاج إلى ظهور حجته. اهـ والحاصل: أن المسألة ظنية، وأما إيمان الیأس فلا يُقْبَلُ اتفاقاً. (الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ۱/۱۹۱)

ایمان مقبول ہے۔ جلال الدین دوانی نے اس قول کو اختیار کیا، اور مولانا عبدالرحمن جامی نے بھی اسی قول کو لیا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ فرعون اس معجزۃ الہی پر ایمان لایا کہ بنی اسرائیل دریا پار کر گئے اور ہم ڈوب رہے ہیں۔ اور ﴿الْثَّنَّ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ (یونس: ۹۱) کا ترجمہ کرتے ہیں ”الآن أظهرت ما كنت تعلمه، وقد عصيت قبل و كنت من المفسدين لا تبا عك“، یعنی پہلے تم نے معصیت کی تھی، اب راہ راست پر آ گئے ہو۔^(۱)

جواب: یہ قرآن وحدیث کی صریح نصوص کے خلاف ہے اور یہ عقیدہ انتہائی خطرناک ہے۔ چند صریح نصوص ملاحظہ فرمائیں:

- (۱) ﴿أَذْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ۶) اور قاعدہ یہ ہے کہ آل کا مضاف الیہ آل کے حکم میں بطریق اولیٰ داخل ہوتا ہے۔ آل فرعون، أي: مع فرعون۔
- (۲) ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسْكِنِهِمْ﴾ (إلى قوله:) وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ

(۱) قال العلامة الكشميري: ”وقال الشيخ الأكبر: إن إيمانه معتبر كما في ”الفتوحات“ و ”الفصوص“، قلت: ولعل إيمان البأس عنده مفسر بالإيمان عند الدخول في مقدمات النزاع فقط، فمن شاهد عذاب الاستئصال وآمن لا يكون إيمانه إيمان بأس عنده، وإذا لا دليل على دخوله في مقدمات النزاع، بل كلماته قد تشعر بخلافه، فإذا ينبغي أن يعتبر إيمانه على اصطلاحه؛ ولكن ذب عنه الشيخ الشعراي وهو من أكبر معتقديه فقال: إن كثيراً عن عبارات الفتوحات مدسوسة، وتلك المسألة أيضاً منها؛ لأن نسخة الفتوحات لابن السويكين موجودة عندي وليس فيها ما نسبوه إليه؛ قلت: وابن السويكين هذا حنفي المذهب، وقد أبدى الشيخ عبد الحق في الشرح الفارسي تعارضاً بين كلامي الشيخ الأكبر، وحرر الدواني رسالة في حمايته، وردَّ عليه عليُّ القاري في رسالة سماها ”فرعون من مدعي إيمان فرعون“، وتكلم عليها بحر العلوم أيضاً في شرح المشنوي، وحاصل مقاله أن إيمانه معتبر عنده من حيث رفع الكفر، وإن كان غير معتبر من حيث التوبة. وعندني رسالة للبمباني في ذلك المسألة، وكذا للملا محمود الجونفوري، فما أتيا فيها بشيء يشفي الصدور، والبمباني هذا مصنف شرح منتخب الحسامي والخير الجاري، وهو من علماء القرن الحادي عشر. والذي أظن أنه من كلام الشيخ الأكبر وإن أنكره الشعراي؛ لأنني أعرف طريقه وأميز كلامه من غيره. وأما المسألة فهي عندي كما ذهب إليه الجمهور؛ لأنني أرى أن كفره قد تواتر بين الملة على البسيطة كلها حتى سارت به الأمثال“ (فيض الباري ۴/ ۱۸۷-۱۸۹)

وقال العلامة الآلوسي: وقد انتصر له بعض الناس، ومنهم في المشهور: الجلال الدواني، وله رسالة في ذلك، أتى فيها بما لا يعد شيئاً عند أصاغر الطلبة؛ لكن في تاريخ حلب للفاضل الحلبي كما قال مولانا الشهاب: إنها ليست للجلال، وإنما هي لرجل يسمى محمد بن هلال النحوي، وقد ردّها القزويني وشنع عليه، وقال: إنما مثله مثل رجل حامل الذكر لما قدم مكة بال في زمزم ليشهر بين الناس، وفي المثل خالف تعرف، ويؤيد كونها ليست للجلال أنه شافعي المذهب كما شهد لذلك حاشيته على الأنوار. وفي فتاوى ابن حجر أن بعض فقهاءنا كفر من ذهب إلى إيمان فرعون مع ما عليه تلك الرسالة من اختلال العبارة وظهور الركاكة وعدم مشابقتها لسائر تأليفاته، ولولا خوف الإطالة لسردتها عليك...“ (روح المعاني، يونس: ۹۱)

(إلى قوله) فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَن أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَن أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَن خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَن أَغْرَقْنَا ﴿٣٨-٤٠﴾ (العنكبوت: ۳۸-۴۰)

مذکورہ آیات میں فرعون کو ان کفار میں شمار کیا گیا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ہلاک و برباد کیا۔ اور آخرت میں بھی وہ یقیناً برباد ہوں گے۔

اور ﴿الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ﴾ کا مطلب یہ ہے ”اتو من الآن وقد عصيت“ اور ایک روایت میں آتا ہے کہ جبریل نے اس وقت کچھ اور گارا اس کے منہ میں بھر دیا تھا؛ تاکہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کا مستحق نہ بنے۔ (۱) اور فرشتوں کے بارے میں یہ مسلم ہے: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحریم: ۶)۔

سلفی حضرات اس مسئلہ کو زیادہ نہیں چھیڑتے؛ کیونکہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی کفار کے مخلد فی النار کے قائل نہیں، اور کہتے ہیں کہ ایک دن آئے گا کہ جہنم میں جرجیر (خاص قسم کی گھاس) لہلہائے گی۔

مصنف نے اپنے شعر میں ”وما ایمان شخص“ فرمایا ہے، جس میں فقہاء کے اس قول کی طرف اشارہ ہے کہ ”إيمان الكافر لا يقبل في هذه الحالة، وأما توبة العاصي فتقبل“۔

لیکن محققین نے اس قول کو رد کیا ہے، اور پھر حسن بصریؒ اور دوسرے حضرات کے اقوال نقل کئے ہیں کہ غرغره کی حالت سے قبل ایمان مقبول ہے، اس کے بعد توبہ کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔

شاہ عبدالغنی مجددیؒ فرماتے ہیں: ”ما لم يُغْرِغْ“ ما لم يبلغ روحه إلى الحلقوم. وظاهره الإطلاق، وقيد به بعض الحنفية بالكفار. ذكره القاري. وليس هذا التقييد بسديد؛ لأن التخصيص لا بد له من دليل“۔ (إنجاح الحاجة على سنن ابن ماجه، ص ۳۱۴)

کافر کی توبہ کے لیے نفس ایمان کافی ہے:

سوال: اگر کافر توبہ کرے تو نفس ایمان لانا کافی ہے، یا سابقہ کفریات سے بھی توبہ اور پشیمانی ضروری ہے؟

(۱) أخرجه الترمذي بإسناده عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”لما أغرق الله فرعون قال: ﴿آمَنَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ فقال جبريل: يا محمد لو رأيته وأنا آخذ من حال البحر فأدسه في فيه مخافة أن تدركه الرحمة“۔ (سنن الترمذي، باب ومن سورة يونس، رقم: ۳۱۰۷. وأخرج ابن حبان مثله، رقم: ۶۲۱۵. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقاته عليه: إسناده صحيح على شرط الشيخين).

وقال الخازن: ”والله سبحانه وتعالى هو الذي منع فرعون من الإيمان، وجبريلُ مُنفذُ لأمر الله“. وفي المسألة تفصيل، راجع: تفسير الخازن، يونس: ۹۱. وروح المعاني ۲۸۳/۱۱-۲۸۷. والزواجر لابن حجر الهيتمي ۵۵/۱. وفرّ العون من مدعي إيمان فرعون، ص ۱۱۷-۱۶۱، طبع مع رسالة سعد الدين التفزازي على وحدة الوجود. والفتاوى الحديشية،

جواب: اس میں دو قول ہیں:

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں: اسلام الکافر توبۃ بشرط ندمہ علی مامضی۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ: اسلام الکافر توبۃ، والإسلام یهدم ما کان قبلہ۔

اور یہی قول مختار ہے؛ اس لیے حدیث شریف میں آتا ہے: ”الإسلام یهدم ما کان قبلہ“۔ (صحیح

مسلم، باب کون الإسلام یهدم ما کان قبلہ، رقم: ۱۹۲)

گناہوں سے توبہ واجب ہے:

معتزلہ کے نزدیک گناہوں سے توبہ عقلاً واجب ہے؛ اس لیے کہ معصیت عقلاً قبیح ہے۔ اور شرعاً مستحسن

ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک عقل اپنی جگہ مؤید ہے؛ لیکن اصل شریعت ہے؛ اس لیے توبہ شرعاً واجب

ہے، اور دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾ (النور: ۳۱) (۱)

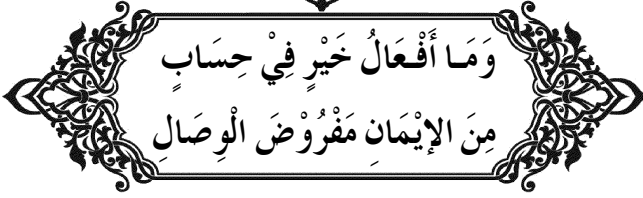


(۱) قال البيجوري: ولا خلاف في وجوب التوبة عيناً، وإنما الخلاف في دليل الوجوب، فعندنا دليله سمعي كقوله تعالى:

﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ (النور: ۳۱). وعند المعتزلة دليله عقلي؛ لأن العقل يدرك حسنها، وما أدرك

العقل حسنَه فهو واجب بناء على مذهبهم الفاسد من أن الأحكام تابعة للتحسين والتقبيح العقليين“. (تحفة المريد،

ص ۳۱۹). وانظر: شرح الأصول الخمسة، ص ۷۸۹.



ترجمہ: اعمال صالحہ ایمان میں محسوب اور اس کا جز نہیں، ہاں اعمال صالحہ کو ایمان کے ساتھ ملانا ضروری ہے۔

آی: ولیست أفعال خیر معدودة ومحسوبة في الإيمان.
مفروض الوصال: اگر ایمان سے حال ہے تو معنی ہوگا کہ ایمان کا وصل اعمال سے لازم کر دیا، لیکن اعمال ایمان کا جز نہیں۔

اور اگر مفروض الوصال، أفعال سے حال ہو، تو مطلب یہ ہوگا کہ ایسے حال میں کہ اعمال خیر کا ایمان کے ساتھ ملانا لازم ہے۔

اعمال خیر سے مراد طاعات اور اعمال صالحہ ہیں۔
یہاں مفروض بمعنی واجب ہے۔

فرض کے متعدد معانی:

”فَرَضَ“ کے لغت میں متعدد معانی ہیں:

- (۱) التقدير. كقوله تعالى: ﴿فَنَصَفُ مَا فَرَضْتُ﴾. (البقرة: ۲۳۷) آی: قَدَّرْتُمْ.
 - (۲) القطع. كقوله تعالى: ﴿نَصِيًّا مَّفْرُوضًا﴾. (النساء: ۷) آی: مقطوعاً محدوداً.
 - (۳) ما يعطى من غير عوض. كقول العرب: ”ما أصبت منه فرضاً ولا قرضاً“.
 - (۴) الإنزال. كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ﴾. (القصص: ۸۵) آی: أنزل.
 - (۵) التبيين. كقوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾. (التحریم: ۲).
 - (۶) الإحلال. كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾.
- (الأحزاب: ۳۸) آی: أحلَّ له. (انظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ۴/ ۴، كتاب الفرائض. وتهذيب الأسماء واللغات للنووي ۴/ ۷۱، حرف الفاء. وحاشية السراجي في الفرائض للشيخ محمد نظام الدين الكيرانوي، ص ۲).

وصال: آی: وصله مع الإيمان، أو مع الأعمال.

اعمال ایمان کا جز ہیں، یا نہیں؟

اشاعرہ کے نزدیک عمل ایمان کا جز ہے، اور ماتریدیہ کے نزدیک جز نہیں ہے؛ جبکہ تارکِ عمل دونوں کے نزدیک کافر نہیں؛ گویا فی جزئی کل کو مستلزم نہیں، پس اختلاف ختم ہو گیا؛ البتہ ماتریدیہ تناظر رکھتے ہیں کہ نفسِ تصدیق اور نفسِ یقین میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور ایک ظالم مسلمان اور دوسرے سب لوگ برابر ہیں، یہ نہیں کہ ایک تین چیزوں پر یقین رکھتا ہے اور دوسرا دو چیزوں پر یقین رکھتا ہے۔ اشاعرہ نے اعمال کا اعتبار کیا ہے؛ ہاں کیفیات و انوارات، اور خوف و رجائیں ایک دوسرے سے تفاوت کا اعتبار کیا ہے۔ اور اپنے اعتبارات کے سبب لوگوں کے ایمان میں تفاوت کے قائل ہیں۔

اس شعر میں معتزلہ اور خوارج کی تردید ہے جو کہتے ہیں کہ اعمال ایمان کا جز و لازم ہیں اور تارکِ اعمال تارکِ ایمان ہے۔

یا ان بعض محدثین پر رد ہے جو اعمال کو ایمان کا جز مانتے ہیں؛ اگرچہ جز و لازم نہیں کہتے۔ (یعنی اس جزو کے بغیر دخول جنت ممکن ہے۔)

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک اعمال ایمان کا ایسا جز ہیں جیسے درخت کا تنا کاٹ دو تو درخت نہیں رہے گا۔^(۱) اور محدثین کے زمانے کی مثال ایسی ہے جیسے درخت کی شاخوں کو کاٹ دو تب بھی درخت باقی رہتا ہے۔ ناظمؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے یہ متکلمین کا مذہب ہے۔ متکلمین کا قول ہے: ”الإيمان هو التصديق“، اور اقرار اس کے لیے شرط کا درجہ رکھتا ہے۔ ظاہری ایمان کو دیکھتے ہوئے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمان قرار دیا جائے گا۔

فقہا کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق مع الإقرار کا نام ہے؛ چونکہ وہ ظاہری حالت پر حکم لگاتے ہیں اور باطن کے امور کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتے ہیں؛ اس لیے عند الطلب اقرار لازم ہے اور جز و ایمان ہے۔^(۲)

(۱) ”العمل ليس بجزء من الإيمان عند أهل السنة، لأن حقيقة الإيمان هي التصديق كما مر في الإيمان، فالأعمال أي الطاعات بالجوارح خارجة عنه خلافاً للخوارج والمعتزلة، فإن الخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة ذهبوا إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فرضاً كان أو نفلاً، وذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم من المعتزلة وأكثر معتزلة البصرة إلى أن الأعمال المفروضة فقط جزء الإيمان إلا أن الخوارج جعلوا تارك الأعمال داخلاً في الكفر، والمعتزلة جعلوه خارجاً عن الإيمان وغير داخل في الكفر وهو منزلة بين المنزلتين“۔ (دستور العلماء ۲/۲۶۹۔ وانظر: مرقاة المفاتيح، كتاب الآداب، باب الأمر بالمعروف)

(۲) قال ابن نجيم: ”الإيمان: التصديق بجميع ما جاء به محمدٌ صلى الله عليه وسلم عن الله تبارك وتعالى مما علم =

متکلمین کے دلائل:

(۱) ایمان کا محل قلب ہے اور قلب کے اندر تصدیق ہوتی ہے، نہ کہ اعمال جوارح؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾. (النحل: ۱۰۶)۔

(۲) ایمان پر اعمال کو عطف کیا گیا ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. (یونس: ۹) اور عطف متقاضی مغائرت ہے۔

(۳) کونہ شرطاً۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ (طہ: ۱۱۲) ایمان کو بطور شرط ذکر کیا گیا، اور شرط مشروط سے الگ ہوتی ہے۔

(۴) تارک اعمال از روئے قرآن و سنت مؤمن ہے، کافر نہیں؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَضَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾. (الحجرات: ۹)۔ آیت کریمہ میں آپس میں لڑنے والی دونوں جماعتوں کے لیے لفظ مؤمن آیا ہے۔

(۵) إسقاط بعض الأعمال عن بعض المؤمنين دليل على أن العمل ليس بجزء من الإيمان. جیسے: صلاة وصوم حائضہ سے ساقط ہے۔ اگر اعمال جز ہوتے، تو بعض اعمال کے ساقط ہونے سے ایمان بھی ساقط ہو جاتا۔

(۶) الإيمان تصديق، والتصديق علم، والعلم غير العمل.

(۷) تفسیر الإيمان بالاعتقادات في حديث جبرئيل عليه السلام يدل على أنه غير العمل حيث قال: ”الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه، وتؤمن بالبعث الآخر“۔ (صحيح البخاري، باب قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، رقم: ۴۷۷۷)۔

(۸) إن كان العمل داخلاً في الإيمان فكيف يؤمر المؤمن بالعمل؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾. (التحریم: ۶)۔

(۹) الاتفاق بين العلماء على أن من آمن ولم يعمل شيئاً، فهو مؤمن.

= معيئه به ضرورة، وهل هو فقط أو مع الإقرار، قولان، فأكثر الحنفية على الثاني، والمحققون على الأول، والإقرار شرط إجراء أحكام الدنيا بعد الاتفاق على أنه يعتقد متى طُوب به أتى به، فإن طُوب فلم يُقَرَّ فهو كُفْرٌ عِنَادٍ. (البحر الرائق، باب أحكام المرتدين ۱۲۹/۵)

وقال ابن عابدين: ”قوله: وهل هو فقط أي: وهل الإيمان التصديق فقط، وهو المختار عند جمهور الأشاعرة، وبه قال الماتريدي عن شرح المسايرة. (قوله: أو هو مع الإقرار) قال في المسايرة: وهو منقول عن أبي حنيفة، ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الأشاعرة“۔ (رد المحتار ۲۲۱/۴)

(۱۰) ماترید یہ کا مذہب ہے: الإیمان واجب علی من لم تبلغه الدعوة مع الاتفاق علی أن

العمل ليس بواجب.

(۱۱) اگر یقین میں کمی آئے تو شک بن جائے گا۔ اور جو کمی قبول نہیں کرتا وہ زیادتی بھی قبول نہیں کرتا۔

وفیه نظر.

محدثین کے دلائل:

(۱) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول

لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان". (صحيح مسلم، باب شعب الإيمان، رقم: ۵۸) معلوم ہوا کہ یہ سب اعمال، ایمان ہی کے اجزائیں۔

(۲) اگر ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ایمان ساری امت کے ایمان کے ساتھ وزن کیا جائے، تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا

ایمان وزن میں بڑھ جائے گا۔

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان أهل الأرض

لرجح بهم". (أخرجه إسحاق بن راهويه (۶۷۲/۳). وأحمد في "فضائل الصحابة" رقم: ۶۵۳. والبيهقي في "الشعب" رقم: ۳۵، بإسناد رجاله ثقات. قال السخاوي في "المقاصد الحسنة" (۳۴۹): "إسناده صحيح").

نفس تصدیق میں تو سب برابر ہیں؛ البتہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اعمال دوسروں کے اعمال پر غالب ہوں گے۔ معلوم ہوا کہ اعمال، ایمان کا جز ہیں۔

(۳) ﴿وَإِذَا تُلِيتْ عَلَيْهِمْ آيَتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (الأنفال: ۲) ایمان کا زیادہ ہونا اعمال کی زیادتی

سے ہے۔

(۴) اعمال جزو ایمان نہ ہوں تو امت کے کسی بھی فرد کا ایمان ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ایمان کے برابر

ہو جائے گا؛ حالانکہ برابر نہیں؛ بلکہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور ایک عام امتی کے ایمان میں بڑا فرق ہے۔

(۵) ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيتْ عَلَيْهِمْ آيَتُهُ زَادَتْهُمْ

إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (الأنفال: ۲-۳)

آیات کریمہ میں مؤمن ان کو قرار دیا گیا ہے جن میں مذکورہ صفات حسنہ ہوں۔

لیکن مشہور بات یہ ہے کہ یہ نیزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں۔ اور وہ اس طرح کہ اگر ایمان سے کامل ایمان مراد ہو تو اعمال داخل ہوں گے، اور اگر نفس ایمان مراد لیا جائے تو اعمال شامل نہ ہوں گے۔ یا یوں کہیے کہ اعمال ایمان

منجی کے اجزا نہیں؛ البتہ ایمان معلیٰ میں اعمال داخل ہیں۔

الإيمان لا يزيد ولا ينقص کی تعبیر:

اس تعبیر پر اشکال ہے کہ ”یزید وینقص“ تو قرآن وحدیث کے مطابق ہے، چنانچہ قرآن میں ہے ﴿زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾ (الأنفال: ۲) آیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے ”لا یزید ولا ینقص“ کے الفاظ مروی نہیں، اور ”الفقه الأكبر“ امام صاحبؒ کی تصنیف مشہور ہے؛ لیکن ابو مطیع بلخی یا حماد بن ابی حنیفہ کی روایت ہے۔ ابو مطیع اور حماد پر بھی کلام ہے۔ العقیدۃ الطحاویۃ کی عبارت ہے: ”الإيمان واحد، وأهله في أصله سواء“. اب ہم ابو مطیع یا حماد کی عبارت کے لیے طحاوی کے قول کو شرح قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: ”هذه كناية عن المساوات في أصل الإيمان“ یعنی نفس ایمان اور تصدیق میں سب برابر ہیں۔

نفس ایمان میں تمام مؤمنین برابر ہیں:

دلیل (۱): ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾ (البقرة: ۱۳۷) اگر غیر مسلم ان اعتقادات پر ایمان لائیں جن پر تم ایمان لائے تو وہ ہدایت یافتہ ہو جائیں گے۔ یعنی جیسے تم ہدایت یافتہ ہو وہ بھی ہدایت یافتہ ہوں گے۔ یعنی ایمانی ہدایت میں وہ تمہارے ساتھ برابر ہو جائیں گے۔

(۲) ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ امْنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾ (البقرة: ۱۳) جب ان منافقین سے کہا جائے کہ تم صحابہ جیسا ایمان لاؤ، تو وہ کہتے ہیں: کیا ہم ان بے وقوفوں کی طرح ایمان لائیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ منافق ایمان لانے کے بعد ایمان میں صحابہ کی طرح ہوں گے اور نفس ایمان میں برابر ہو جائیں گے۔

(۳) ﴿كُلُّ آمَنٍ بِاللَّهِ وَمَلِكَتِهِ وَكُتِبَ عَلَيْهِ وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: ۲۸۵) نفس ایمان سب میں متحقق اور برابر ہے۔

اس بات کی اور بھی دلیلیں ہیں کہ کیفیات میں فرق ہے اور نفس شے میں مساوات ہے۔

۱- ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ﴾ (البقرة: ۲۸۵) أي: بین واحد و آخر نفس نبوت میں سب برابر ہیں کہ حکم نبوت سب کے لیے مساوی طور پر ہے، ایک کا انکار سب کا انکار ہے۔ اور دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (البقرة: ۲۵۳) اس آیت کریمہ سے رسولوں کے درمیان فضائل و کمالات میں فرق ثابت ہوتا ہے۔

۲- حدیث میں آتا ہے کسی عورت کو دیکھو تو نظر پھیر لو اور پھر گھر آ کر اپنی بیوی سے شہوت پوری کر لو؛

”فَإِنَّ مَعَهَا مِثْلَ الَّذِي مَعَهَا“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۱۱۵۸، وإسناده صحيح) نفس عورت میں دونوں برابر ہیں، اگر چہ رنگ و حسن اور دیگر کمالات میں فرق ہوگا۔ اسی طرح نفس تصدیق و تسلیم میں سب برابر ہیں، اور افضل و کمالات میں فرق ہوتا ہے۔ الإیمان یزید وینقص بحسب الأنوار والثمرات والخشية والکيفيات۔ چونکہ ”لا یزید ولا ینقص“ ظاہر احادیث سے متعارض ہے؛ اس لیے امام طحاویؒ نے ”أهله فی أصله سواء“ کی تعبیر اختیار کی۔

۳۔ بعض علما فرماتے ہیں کہ لا یزید ولا ینقص عدم نقصان سے کنایہ ہے؛ کیونکہ نقصان قبول کرنے سے یقین شک میں بدل جائے گا۔ تو ”لا یزید ولا ینقص“ سے مراد عدم نقصان ہے۔ حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کے سامنے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر روز پانچ نماز، رمضان کا روزہ اور زکوٰۃ کا ذکر کیا، تو صحابی نے عرض کیا: هل علي غيرُها؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لا إلا أن تطوَّع“ تو ان صحابی نے کہا: واللہ لا أزيد علی هذا ولا أنقص۔ (صحیح البخاری، رقم: ۴۶) سوال اٹھتا ہے کہ زیادتی کیسے نہیں کرے گا؛ اس لیے کہ سنن مؤکدہ کا تارک گنہگار ہے؛ لہذا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہنے پر پورا پورا عمل کروں گا اور کبھی کمی نہیں کروں گا۔

”لا أزيد علی هذا ولا أنقص“ کی دیگر متعدد توجیہات بھی شروح کتب حدیث میں کی گئی ہیں۔ اسی طرح اگر بائع سے پوچھا جائے کہ یہ کتاب کتنے کی ہے؟ اور بائع کہہ دے کہ سو ریٹ کی ہے، اور مشتری کم کرنا چاہے، تو بائع کہتا ہے: ”اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی“۔ اور مقصد کمی کا نہ ہونا ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ الإیمان یزید وینقص کے متعدد جوابات احناف دیتے ہیں:

۱۔ مؤمن بہ کے اعتبار سے زیادت و نقصان زمانہ نبوت میں آتا تھا۔

۲۔ نور و محبت، خوف و رجاء کے اعتبار سے یزید و ینقص ہے۔

۳۔ اگر عمل جزو ایمان ہو تو یزید و ینقص ہے۔

۴۔ ایمان معلیٰ اور ایمان غلوط یزید و ینقص ہے۔ ایمان منجی اور ایمان دخول جنت لا یزید ولا ینقص ہے۔

۵۔ ایمان کامل میں کمی بیشی ہے اور لا یزید ولا ینقص نفس ایمان کی برابری سے کنایہ ہے، جیسے سب مرد رجلیت میں، سب عورتیں نسوانیت میں، سب انبیاء علیہم السلام نفس نبوت میں برابر ہیں، ہاں صفات اور کمالات میں تفاوت ہے۔

۶۔ ایمان کی بعض صورتیں اور قسمیں لا یزید و ینقص ہیں جیسے حق الیقین، اور بعض لا ینقص و یزید ہیں جیسے علم الیقین، اور بعض ینقص و یزید ہیں جیسے عین الیقین، اور بعض صورتیں لا یزید ولا ینقص ہیں جیسے تسلیم و انقیاد،

یعنی ماننا یا اقرار۔ علم الیقین شنیدہ ہے، عین الیقین دیدہ ہے، اور حق الیقین چشیدہ ہے۔

تعبیر کے فرق سے معنی میں تبدیلی کی ایک مثال:

بعض مرتبہ تعبیر کے فرق سے معنی بدل جاتا ہے۔ حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم اصول میں جو تعبیر ہے کہ ”کتاب اللہ پر خبر واحد سے زیادتی نہیں ہو سکتی“۔ یہ تعبیر بہتر نہیں۔ اس کی تعبیر یوں ہونی چاہئے کہ کتاب اللہ پر زیادتی فرض کے درجے میں تو نہیں ہوتی؛ البتہ واجب کے درجے میں ہوتی ہے۔ یہی تعبیر مناسب اور اولیٰ ہے؛ اگرچہ اصولیین نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔ (العرف الشذی، کتاب النکاح،

باب ما جاء في مهر النساء ۲/۳۷۲)

أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ کہنے کا حکم:

شافعیہ ”أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾. (الکہف: ۲۳)

۲۔ إِنْ شَاءَ اللَّهُ کہنا شک کے لیے نہیں؛ بلکہ برکت کے لیے ہے۔

۳۔ یہ مستقبل یا وفات کے وقت پر محمول ہے کہ ان شاء اللہ مستقبل میں وفات کے وقت مجھے ایمان نصیب

ہوگا۔

۴۔ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تواضع کے قریب ہے، کہ مجھے ایمان کا کمال، یعنی مامورات کا کرنا اور منہیات سے بچنا

ان شاء اللہ حاصل ہے۔ إِنْ شَاءَ اللَّهُ کے بغیر تزکیہ کے بجائے اپنی تعریف اور تعلیٰ بن جائے گی۔

احناف استننا کو پسند نہیں کرتے؛ اس لیے کہ:

۱۔ أَنَا مُؤْمِنٌ زمانہ حال پر محمول ہے، اس کو مستقبل یا تبرک پر محمول کرنا مجاز ہے، اور فی الحال ایمان پکا ہے؛

اس لیے إِنْ شَاءَ اللَّهُ کی ضرورت نہیں۔

۲۔ اگر اس میں برکت، یا استقبال، یا ایمان کامل کا ارادہ کرے، پھر بھی اس میں شک کا احتمال ہے؛ اس

لیے بچنا چاہیے۔

۳۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: ”مَنْ لَمْ يَكُنْ مُنَافِقًا، فَهُوَ مُؤْمِنٌ حَقًّا“۔ (مدارک التنزیل،

الأنفال: ۴)

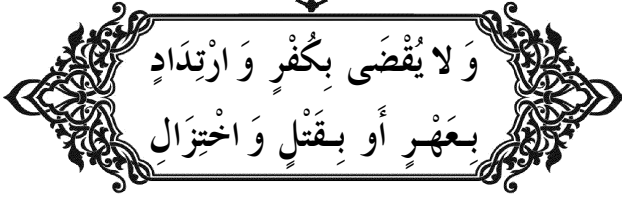
۴۔ عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: ”نَحْنُ الْمُسْلِمُونَ الْمُؤْمِنُونَ، وَكَذَلِكَ أَدْرَكْنَا أَصْحَابَ

رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُونَ“۔ (الإيمان لابن أبي شيبة، رقم: ۵۳)

٥- وقد احتج عبد الله، فقال (أي: أحمد في جواب عبد الله): أنا أحمد حقًا. فقال: "حيث سمّاك والداك لا تستثني، وقد سمّاك الله في القرآن مؤمنًا، تستثني"، (مدارك التنزيل، الأنفال: ٤)

٦- وحكي عن أبي حنيفة أنه قال لقتادة: لم تستثني في إيمانك؟ قال: أتباعًا لإبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾. فقال له: هلا اقتديت به في قوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَال بَلَى﴾. (الكشاف عن حقائق التنزيل، الأنفال: ٤) (ويكنى: هداية القاري إلى صحيح البخاري، للمفتي محمد فريد، ص ١٠٥. وإرشاد القاري للمفتي رشيد أحمد اللدهيانوي، ص ١٤٢)





ترجمہ: اور زنا، قتل یا مظالم کے سبب کسی پر کفر و ارتداد کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔
عہر کے معنی زنا کے ہیں۔

اختزال: قطع المال من أحد (غصب، چوری، یا دوسرے مظالم)۔^(۱)
یعنی معصیت کے سبب کوئی کافر نہیں کہلاتا۔ اور معصیت کی وجہ سے ایمان سے نہیں نکلتا؛ بلکہ، مؤمن ہی رہتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اب محرمات کا بیان شروع کر دیا ہے۔
اس شعر میں تین چیزوں کا ذکر کیا ہے: ”عہر، قتل، اختزال“۔ اور ان تین کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے: ”کل المسلم علی المسلم حرام دمہ و مالہ و عرضہ“۔ (صحیح مسلم، باب تحریم ظلم المسلم، رقم: ۲۵۶۴)۔
اشکال: زنا کو قتل پر مقدم کرنے کی کیا وجہ ہے؛ جبکہ قتل کا گناہ اشد ہے۔
جواب (۱): زنا سے فساد ہوتا ہے اور وہ قتل کا سبب بنتا ہے؛ لہذا سبب کو مسبب پر مقدم کیا۔

(۲) زنا انسان کے وجود سے مانع ہے؛ اس لیے کہ زانیہ اور زانی مانع حمل اسباب استعمال کرتے ہیں، یا پھر عورت اسقاط حمل کراتی ہے، یا بچے کو کسی صحرائیں یا لاوارثوں میں ڈال دیتی ہے۔ اور قتل تو انسان کے وجود میں آنے کے بعد ہوتا ہے۔

قضا کے متعدد معانی:

(۱) قضی بمعنی حکم دینا؛ ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ۲۳) أي: حکم ربک۔ یہاں

(۱) قال في نشر اللآلي: ”(العهر) بفتح العين المهملة وسكون الهاء: الزنا، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: ”الولد للفراش، وللعاهر الحجر“۔ أي: الزاني.

(والاختزال): الاقتطاع، والمراد به قطع العضو بغير حق، أو غصب مال الغير، وكذا السرقة، وفي معنى ذلك جميع مظالم العباد. (ص ۱۵۵)

یہی معنی مراد ہے۔

(۲) قُضِيَ بِمَعْنَى فَارَغَ هَوْنًا: ﴿فَلَمَّا قُضِيَ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا﴾. (الأحزاب: ۳۷).

(۳) قُضِيَ بِمَعْنَى تَقْدِيرٍ: ﴿فَقَضَيْنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾. (حَم السجدة: ۱۲).

(۴) قُضِيَ بِمَعْنَى ابْلَاغٍ: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ﴾. (الحجر: ۶۷).

”وَلَا يُقْضَىٰ“ کا نائب فاعل محذوف ہے، اُی: وَلَا يَقْضَىٰ عَلَى الْمُؤْمِنِ أَوْ مَعْصِيَتِ كَسَبِ كَسَى
پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اس میں یہ قید ہے ”مَا لَمْ يَسْتَحِلْهُ“، یعنی جب تک حرام کو حلال نہ اعتقاد کرے۔
اسی طرح شریعت کے ساتھ استخفاف اور استہزاء بھی کفر ہے۔
کفر کے ساتھ ارتداد کو ذکر کیا اس لیے کہ مسلمان کا کفر ارتداد کہلاتا ہے۔

کفر کی اقسام:

(۱) کفر ارتداد: الكفر الذي يعرض على الإسلام.

(۲) کفر نفاق: كُونُ الْكُفْرِ بَاطِنًا وَالْإِسْلَامَ ظَاهِرًا.

(۳) کفر انکار: مَنْ يَعْتَقِدُ قَلْبًا، وَلَكِنْ يَنْكُرُ وَلَا يَنْقَادُ، كَأَبِي طَالِبٍ.

(۴) کفر دہریت: مَنْ يَقُولُ بِقَدَمِ الدَّهْرِ.

(۵) کفر تعطیل: جَوَالِدُ الْكَفْرِ وَجُودُ كَا قَائِلٍ نَحْنُ.

(۶) کفر شرک: غَيْرُ اللَّهِ كَوَالِدُ اللَّهِ تَعَالَى كَالسَّامِيِّ شَرِيكَ كَرْنَا.

(۷) کفر ارتیاب: ضَرْوَرِيَّاتِ دِينَ فِي شَكِّ كَرْنَا.

(۸) کفر کتابیت: يَهُودٌ وَنَصَارَى جَوَّارِي آسَمَانِي كِتَابُونَ كَوَامَنْتَ هِي أَوْ قَرَّآنٍ پَرَايَمَانِ نَحْنُ لَا.

(۹) کفر تجو: جَانُ بَوَّجْ كَرَا نَكَارَ كَرَّيْ ”يَعْرِفُ وَلَا يَقُورُّ بِهِ“ جِيسَ ابُو جَهْلٍ.

(۱۰) کفر عناد: كَسِي دَشْمِي كِي سَ وَجَا نَكَارَ كَرْتَا هَ، مَثَلًا اس كَ سَلْسَلِ اَوْرَنْسَبِ فِي نُبُوتِ نَحْنُ آئِي تَوَا نَكَارَ كَرْدِيَا.

تجو داور عناد جمع ہوتے ہیں اور عناد تجو کا سبب ہے۔

(۱۱) کفر زندقہ: اِسْلَامَ کَا مَدْعٰی هُوَ اَوْرَا اِسْلَامَ پَرَا عَرَضَاتِ بَحِي كَرْتَا هُو۔ يَابُورِ سَمَجْهَ لِيَسْ كَهْ اِپْنِ كُفْرٍ پَرَا اِسْلَامَ كَا

لیبل لگاتا ہے، اسلام کو نہیں مانتا؛ لیکن ماحول کی وجہ سے اپنے کفر پر اسلام کی پالش لگاتا ہے، جیسے عورت کوڑا خانے کی گھاس کو پکا کر مسالوں سے لذیذ بنانے کی کوشش کرے۔ ممکن ہے کہ یہ ”زن دیگ“ ہو، عورت کی دیگ کسی ایک خاص کھانے کے ساتھ مخصوص نہیں، زندیق بھی کسی ایک دین کے ساتھ اپنے آپ کو مقید اور پابند نہیں سمجھتا۔ دیگ کسی خاص طعام کا پابند نہیں، یہ کسی خاص دین کا پابند نہیں۔ اس زمانے میں ایسے بہت سے لوگ پائے جاتے ہیں۔

یہ مطلب ہے کہ آدمی عورت کی دیگ سے کوئی سروکار نہیں رکھتا کہ کیسے پکائی، نزدیک کا بھی دین سے کچھ لینا دینا نہیں ہوتا۔ اور غیاث اللغات میں صفحہ ۲۵۰ پر ہے کہ یہ اصل میں نزدیک ہے، ”زند“ زرتشتیوں کی کتاب ہے جس کے ماننے والے کو نزدیک کہتے ہیں، پھر مجازاً بے دین کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

(۱۲) کفر الحاد: اسلام کے دعوے کے ساتھ ضروریات دین میں تاویلات کرتا ہو۔

شعر میں کفر ارتداد کو متعین کیا کہ یہاں کفر سے مراد کفر ارتداد ہے۔

”عھر، قتل، اختزال“ سب گناہ کبیرہ کی مثالیں ہیں۔

سوال: کبیرہ گناہ ایمان کے منافی ہے یا نہیں؟

جواب: معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان کے منافی ہے۔ ناظم رحمہ اللہ نے ان کی تردید میں یہ شعر پیش کیا ہے۔

مرتکب کبیرہ کا حکم:

مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے یا نہیں؟

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں۔

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ ایمان سے خارج ہوا؛ لیکن کفر میں داخل نہ ہوا، وہ ”المنزلة بین المنزلتین“ کے قائل ہیں یعنی نہ کافر نہ مسلم۔ خوارج کہتے ہیں کہ کفر میں داخل بھی ہو گیا۔^(۱)

معصیت کی تقسیم اور کبار کی تفصیل:

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”کلّ ما نهى الله عنه كبيرة“۔^(۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ

(۱) قال في شرح العقائد: ”(والكبيرة... لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافاً للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناءً على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان. (ولا تُدخله) أي: لا تدخل العبد المؤمن ”في الكفر“ خلافاً للخوارج؛ فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافر، وأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر.“ (شرح العقائد النسفية، ص ۱۷۰-۱۷۳)

وقال البيهقي: ”وخالف الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب، وجعلوا جميع الذنوب كبائر كما سيأتي، ولم يكفروا بتكفير مرتكب الذنوب، مع أن من كفر مؤمناً كفر؛ لأنهم قالوا ذلك بتأويل واجتهاد. وأما المعتزلة فأخرجوا مرتكب الكبيرة من الإيمان، ولم يدخلوه في الكفر إلا باستحلال، فجعلوه منزلة بين المنزلتين، فمرتكب الكبيرة مخلص عند الفريقين في النار، ويعذب عند الخوارج عذاب الكفار، وعند المعتزلة عذاب الفساق.“ (تحفة المريد، ص ۳۰۸)

(۲) أخرجه البيهقي في ”شعب الإيمان“ (رقم: ۲۸۸ و ۶۷۴۹). والطبراني في ”الكبير“ (۱۸/۱۴۰/۲۹۳). قال الهيثمي في ”مجمع الزوائد“ (۱/۱۰۳): ”رجاله ثقات إلا أن الحسن مدلس وعنه“.

قول تخويف کے لیے ہے؛ تاکہ صغیرہ گناہ سے بھی بچیں اور کبیرہ کے ارتکاب سے خوف کریں؛ ورنہ گناہوں کی تقسیم صغیرہ اور کبیرہ میں ثابت ہے۔ (۱)

عام علماء فرماتے ہیں کہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں: (۱) صغیرہ؛ (۲) کبیرہ۔

گناہِ صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم کے دلائل:

(۱) ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ (النجم: ۳۲) لَمَم کے معنی ہیں وہ صغیرہ گناہ جو کبھی کبھی صادر ہو جائے اَلَم بِالْمَكَانِ اِى نَزَلَ بِهِ اَحْيَانًا. إِلَّا اللَّمَم کے استثناء سے معلوم ہوتا ہے کہ صغیرہ و کبیرہ کا ثبوت ہے۔

(۲) ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (النساء: ۳۱) سیئات سے صغائر مراد ہیں۔

(۳) ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ (الكهف: ۴۹)

(۴) ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌّ﴾ (القمر: ۵۳)۔ وانظر لتفصيل الدلائل: مفاتيح الغيب ۷۶/۱۰،

(النساء: ۳۱)

گناہِ صغیرہ و کبیرہ کے درمیان فرق:

الكبيرة ما يكون فيه وعيد شديد، أو اللعن، أو الحد. وكذا إذا أصرَّ على الصغيرة فهي كبيرة. (۲)

اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف نہیں فرمائی اور مبہم چھوڑ دیا ہے۔

(۱) قال البيهقي رحمه الله: "فِيَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ هَذَا فِي تَعْظِيمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ وَالتَّرْهيبِ عَنْ ارْتِكَابِهَا، فَأَمَّا الْفَرْقُ بَيْنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ فَلَا بَدَّ مِنْهُ فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ عَلَى مَا جَاءَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ". (شعب الإيمان ۱/۴۶۲)

(۲) قال العلامة الآلوسي رحمه الله: "واختلفوا في حد الكبيرة على أقوال:

الأول: أنها ما لحق صاحبها عليها بخصوصها وعيد شديد بنص كتاب أو سنة، وإليه ذهب بعض الشافعية.

والثاني: أنها كل معصية أوجب الحد، وبه قال البغوي وغيره.

والثالث: أنها كل ما نص الكتاب على تحريمه، أو وجب في جنسه حد.

والرابع: أنها كل جريمة تؤذن بقلّة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة، وبه قال الإمام (أي: إمام الحرمين، وكلامه

في الإرشاد، ص ۳۲۹).

والخامس: أنها ما أوجب الحد، أو توجه إليه الوعيد، وبه قال الماوردي في فتاويه. (والصواب "حاويه" واسمه

"الحاوي الكبير" في فقه الشافعي).

والسادس: أنها كل محرم لعينه منهي عنه لمعنى في نفسه، وحكي ذلك بتفصيل المذكور في محله عن الحلبي.

جس میں حکمت یہ ہے کہ آدمی ہر گناہ سے بچنے کی کوشش کرے اور ہر گناہ کو کبیرہ سمجھ کر چھوڑ دے اور یہ سمجھے کہ اللہ کی نافرمانی تو ہے، چاہے وہ تھوڑی ہو یا بہت۔^(۱)

شریعتِ مطہرہ میں بعض احکام کے ابہام کی مثالیں:

شریعت میں اور بھی بہت ساری ابہام کی مثالیں ہیں، جیسا کہ جمعہ کی ساعت اجابت کو مخفی رکھا۔ اسی طرح لیلۃ القدر کو بھی مخفی رکھا؛ تاکہ اس کی تلاش میں ہر رات عبادت کے لیے اٹھے۔ اسی طرح اسمِ اعظم کو مخفی رکھا؛ تاکہ ہر اسم کو اعظم خیال کرتے ہوئے اس کی تعظیم کے ساتھ ذکر اور اس کے ساتھ دعا کرے۔ اسی طرح طعام کے تقویٰ میں برکت والا رقمہ مخفی رکھا گیا؛ تاکہ پلیٹ اچھی طرح صاف کرے۔

بعض نے کبیرہ گناہوں کو شمار بھی کیا ہے، مثلاً: شرک، قتل، سحر، سود، پاک دامن کو تہمت لگانا، یتیم کا مال کھانا، میدان جنگ سے پیٹھ پھیر کر بھاگ جانا۔ بعض نے جھوٹی گواہی، اور بعض نے چوری اور شراب پینے کا بھی اضافہ کیا ہے۔

اعضائے انسانی سے متعلق گناہوں کی تفصیل:

ابو طالب مکیؑ نے لکھا ہے کہ بعض کا تعلق قلب سے ہے، جیسے: کفر، شرک، گناہ پر اصرار، اللہ کی رحمت سے ناامیدی اور اللہ کے عذاب سے خوف نہ کرنا۔

اور چار کا تعلق زبان سے ہے: شہادۃ الزور، قذف المحصنات، الیمین الغموس، السحر۔

تین کا تعلق پیٹ سے ہے: شرب الخمر، اکل الربوا، اکل مال الیتیم۔

دو کا تعلق شرمگاہ سے ہے: زنا اور بد فعلی۔

دو کا تعلق ہاتھ سے ہے: القتل، والسرقۃ۔

ایک کا تعلق پیروں سے ہے: التلوئی من الزحف۔

اور ایک کا تعلق جمیع بدن سے ہے: عقوق الوالدین۔ (قوت القلوب ۲/۷۹)۔

= والسابع: أنها كل فعل نص الكتاب على تحريمه بلفظ التحريم“. (روح المعاني ۵/۷۱۶). وانظر أيضاً: شرح العقائد، ص ۱۷۰-۱۷۳)

(۱) قال الواحدي: الصحيح أن الكبيرة ليس له حد يعرفها العباد به، وإلا لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها، ولكن الله تعالى أخفى ذلك عن العباد ليجهتوا به في اجتناب المنهي عنه رجاء أن تجتنب الكبائر، ونظير ذلك إخفاء الصلاة الوسطى، وليلة القدر، وساعة الإجابة“. (روح المعاني ۵/۷۱۶). وانظر أيضاً: مفاتيح الغيب ۱/۷۸، المسألة الثانية: اختلف الناس في أن الله تعالى هل ميّز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا؟ (...).

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے کے دلائل:

- (۱) ایمان: تصدیق یعنی یقین کر کے ماننے کا نام ہے اور تصدیق گناہ کبیرہ سے زائل نہیں ہوتی۔
 (۲) مسلمانوں کے باہمی قتال کا ذکر قرآن نے فرمایا اور دونوں کو مؤمن قرار دیا: ﴿وَإِنْ طِفِثْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَلَاؤُا﴾ (الحجرات: ۹)۔

(۳) مرتکب کبیرہ کے لیے استغفار جائز ہے۔

(۴) مرتکب کبیرہ کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت ثابت ہے۔

(۵) مرتکب کبیرہ کو قتل نہ کرنے پر اجماع ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے: ”من مات من أمتي لا يُشرك بالله شيئاً دخل الجنة. قلت: وإنْ زنى وإنْ سرق؟ قال: وإنْ زنى وإنْ سرق“ (صحیح

البخاری، باب ما جاء في الجنائز، رقم: ۱۲۳۷۔ راجع لتفصيل الدلائل: شرح العقائد، ص ۱۷۳-۱۷۴۔ والبراس، ص ۲۲۶-۲۲۸۔ وشرح العقيدة الطحاوية للباہرتی، ص ۱۰۲۔ والتفسير المظهری، الزمزم: ۵۳)۔

معتزلہ و خوارج کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ اور خوارج خروج ایمان کے قائل ہیں، ان کے دلائل یہ ہیں:

(۱): اعمال ایمان کا جز ہیں، اور انتقائے جز انتقائے کل کو مستلزم ہے۔

جواب: ہم اس انتقاء کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ ایمان کا کامل درجہ نہیں رہا، نفس ایمان موجود ہے۔

(۲) ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ (السجدة: ۱۸) مؤمن کے مقابلے میں

فاسق ہے۔

جواب: قرآنی اسلوب میں اکثر جگہ کافر پر فاسق کا اطلاق کیا گیا ہے۔ یہاں بھی جب مؤمن کے

مقابلے میں فاسق مذکور ہے، تو فاسق سے کافر مراد ہوگا، جیسے: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ

النَّارُ﴾ (السجدة: ۲۰)۔ شیطان کے بارے میں آیا ہے: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ (الكهف: ۵۰) فرعون اور

اس کی قوم کے بارے میں ہے: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (النمل: ۱۲) لوط علیہ السلام کی قوم کے بارے

میں ہے: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا سَوَاءً فَسِقِينَ﴾ (الانبیاء: ۷۴)

الفسق: الخروج من الطاعة، قد يكون بارتكاب المعصية، وقد يكون بالكفر۔

(۳) ”لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن“ (صحیح البخاری، باب لا يشرب الخمر، رقم: ۶۷۷۲)

جواب: مراد یہ ہے کہ کامل مؤمن نہیں ہے۔

اشکال: جب مؤمن کامل مراد ہے، تو کامل کا لفظ کیوں مذکور نہیں؟

جواب: یہ مقام مقام وعید ہے؛ اس لیے کامل کا لفظ ذکر نہیں کیا؛ ورنہ لوگوں کی تشبیح اور حوصلہ افزائی کا سامان مہیا ہو جاتا، لوگ بے پرواہ ہو کر یوں کہتے کہ چلو مؤمن کامل نہیں، مؤمن تو ہیں۔

”لا یزنی الزانی“ والی روایت میں اگر زنا کو حلال سمجھ کر کرے اور اس کی حرمت کا منکر ہو، تو وہ ہمارے نزدیک بھی مؤمن نہیں رہے گا، یا زانی اور سارق جب زنا اور سرقہ کرتے ہیں تو عرف میں ان کو مؤمن نہیں؛ بلکہ زانی اور سارق کہتے ہیں۔

(۳) ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ۴۴)۔

جواب: یہ آیت قانون شرعی کے انکار کرنے پر محمول ہے؛ کیونکہ اس آیت کریمہ کا شان نزول یہ ہے کہ یہود نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر رجم کے بارے میں حکم اور فیصلہ چاہا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمہاری تورات میں کیا حکم لکھا ہے؟ تو وہ تورات لائے اس کو پڑھا اور جہاں رجم کا حکم تھا اس جگہ کو چھوڑ دیا، تو عبد اللہ بن سلام ؓ جو وہاں تشریف فرما تھے انھوں نے کہا: جو چھوڑ دیا ہے، اس کو بھی پڑھو؛ چنانچہ اس میں رجم کا حکم ویسے ہی موجود تھا، جس طرح اسلام میں ہے۔

(۵) ”من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر جهاراً“ (۱)

جواب: ہم کہتے ہیں کہ کفر کا مطلب کفرانِ نعمت اور ناشکری ہے۔ تارکِ صلاۃ نے معراج کے تحفہ صلاۃ کی ناشکری کی۔ اور اگر انکار اے تو ”فقد کفر“ اپنی حقیقت پر محمول ہے؛ کیونکہ نماز کا منکر کافر ہے؛ نیز نماز کی فرضیت کا انکار بھی کفر ہے۔ اور حنا بلہ اس کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں؛ اگرچہ ایمان موجود ہو، اور آج کل حنا بلہ کا فتویٰ اس پر ہے کہ نہ اس کا جنازہ پڑھا جائے اور نہ بیوی اس کے قریب جائے۔ (راجع: شرح العقائد، ص ۱۷۴-۱۷۹۔ والنبراس، ص ۲۲۸-۲۳۱)۔

سعودیہ کی مساجد میں تارکِ صلاۃ کے کفر کے اشتہارات آویزاں ہوتے تھے جو آج کل ہٹا لیے گئے اور انھوں نے تارکینِ صلاۃ کے کفر پر رسالے لکھے۔

مرجہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ اور خوارج کے مقابلے میں ایک فرقہ مرجہ ہے، جو کہتے ہیں کہ:

(۱) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (رقم: ۳۳۴۸) عن أنس بن مالك مرفوعاً. وقال الهيثمي في ”مجمع الزوائد“ (۲۹۵/۱): ”رجاله موثق إلا محمد بن أبي داود فإني لم أجده من ترجمه، وقد ذكر ابن حبان في ”الثقات“ محمد بن أبي داود البغدادي، فلا أدري هو هذا أم لا؟“ وأخرجه ابن حبان في صحيحه (رقم: ۱۶۳۳) عن بريدة مرفوعاً: ”بُكَرُوا بالصلاة في يوم الغيم؛ فإنه من ترك الصلاة فقد كفر“. وهو حديث صحيح.

(۱): معصیت سے ایمان کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اور گنہگار کے لیے کوئی سزا نہیں، اور مومن جہنم میں نہیں داخل ہوگا؛ اگرچہ گنہگار ہو۔ اور قاعدہ ہے کہ الکفر فی النار، و الإیمان فی الجنة۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ بعد التّطہیر مومن جنت میں جائے گا، اور اس کے معاصی کی تطہیر نار سے ہوگی۔

(۲) کما لا ینفع مع الکفر طاعة، هكذا لا تضر المعصية مع الإیمان۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ کفرزہر کی طرح ہے، جس کے ساتھ مفید غذا جمع نہیں ہو سکتی، اور ”لا تضر مع

الإیمان معصية“ ان کا اپنا گھڑا ہوا ہے؛ کیونکہ ایمان کا تعلق دل سے ہے۔

(۳) ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ (التحریم: ۸) مومن کو اللہ تعالیٰ ذلیل نہیں

کریں گے اور نار تو ذلت کی انتہا ہے؛ ﴿إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ (آل عمران: ۱۹۲)

جواب (۱): ذلت بمعنی مغلوبیت، عاجزی اور کمزوری ہے، یعنی آخرت میں کامل مومن مغلوب نہ ہوں گے۔

(۲): ذلت کا معنی یہ ہے: بعدم النور لهم في الآخرة۔

(۳) امام رازی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ذلت کی نفی مطلقاً نہیں ہے؛ بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی

معیت کے ساتھ خاص ہے۔ ”والجواب عنه ما تقدم أن قوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ

آمَنُوا مَعَهُ﴾ (التحریم: ۸) لا يدل على نفى الإخزاء مطلقاً، بل يدل على نفى الإخزاء حال كونهم

مع النبي، وذلك لا ينافي حصول الإخزاء في وقت آخر“۔ (مفاتیح الغیب ۹/۱۴۷، آل عمران: ۱۹۲)

ہم کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت والے مومن ذلت سے دور ہیں؛ کیونکہ وہ صحابہ ہیں۔

معصیت کی چار بنیادی اقسام:

امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ گناہ اور معصیت کی چار اقسام ہیں:

(۱) التعدي في صفات الربوبية۔

یعنی ایک معصیت یہ ہے کہ کوئی صفات ربوبیت میں تعدی کرے کہ جو صفات رب العالمین کے لیے خاص

ہیں وہ دوسروں کے لیے ثابت کرے، یا خود اس کو اختیار کرے، جیسے تکبر اور فخر وغیرہ کہ یہ صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

(۲) الاتصاف بالصفات الشيطانية۔

یعنی صفات شیطانیہ کو اختیار کر لے، جیسے: حسد، دھوکا، بکر اور غرور و تعنت وغیرہ۔

(۳) الاتصاف بالصفات البهيمية۔

یعنی بہائم والی صفات اختیار کرے، جیسے: شہوت کی اتباع میں زنا، لواطت اور دوسرے بے حیائی کے کام

کرے۔

(۴) الاتصاف بالصفات السبعية.

یعنی درندوں کی صفات اختیار کر لے، جیسے: قتل و فساد، چیر پھاڑ اور دوسروں کا مال ہڑپ کرنا وغیرہ۔
بقول امام غزالی رحمہ اللہ جتنے بھی معاصی ہیں وہ انہی چاروں کی شاخیں ہیں۔ (احیاء علوم الدین، کتاب

التوبة، الركن الثاني، بيان أقسام الذنوب بالإضافة إلى صفة العبد)

معصیت کی دو اور مشہور قسمیں:

معصیت کی دو اور مشہور قسمیں ہیں:

(۱) المعصية في حقوق الله.

(۲) المعصية في حقوق العباد.

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اعمال کے تین دیوان اور دفاتر یا رجسٹر ہیں:

دیوان اول: جس میں مغفرت کی گنجائش نہیں، جیسے کفر، شرک اور ارتداد۔

دیوان ثانی: جس میں مغفرت کی گنجائش پائی جاتی ہے، جیسے حقوق اللہ تعالیٰ۔

دیوان ثالث: جس میں سے کسی چیز کو نہیں چھوڑا جائے گا، اور وہ حقوق العباد ہیں، جب تک کہ خود

صاحب حق اس کو معاف نہ کر دے۔

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الدواوين عند

الله عز وجل ثلاثة: ديوان لا يعبأ الله به شيئاً، وديوان لا يترك الله منه شيئاً، وديوان لا يغفره

الله. فأما الديوان الذي لا يغفره الله: فالشرك بالله، قال الله عز وجل ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ

فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾ (مائدة: ۷۲) وأما الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئاً: فظلم العبد نفسه

فيما بينه وبين ربه من صوم يوم تركه، أو صلاة تركها؛ فإن الله عز وجل يغفر ذلك ويتجاوز

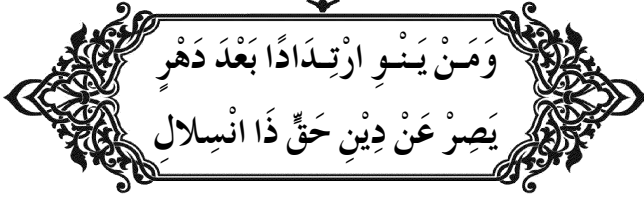
إن شاء، وأما الديوان الذي لا يترك الله منه شيئاً: فظلم العباد بعضهم بعضاً، القصاص لا

محالة". (مسند أحمد، رقم: ۲۶۰۳۱. وعلق عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف لضعف صدقة بن موسى،

وقد انفرد به، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين غير يزيد بن بابتوس... وهو حسن الحديث في المتابعات، ولم يتابع هنا.

وأخرجه الحاكم (۵۷۵/۴) وقال: صحيح الإسناد. فتعقبه الذهبي بقوله: صدقة ضَعُفُوا، وابن بابتوس فيه جهالة.)

Darul Uloom 'Lahore
South Africa



ترجمہ: جو زمانہ دراز کے بعد ارتداد کی نیت کرتا ہے تو (فی الحال) وہ دین حق سے نکل جانے والا ہے۔
نیت سے عزم مصمم مراد ہے۔

الانسلاال: الخروج عن الشيء بخفية. خفیہ طور پر نکلنا، آنکھ بچا کر نکل جانا۔
الدھر: زمانہ دراز، دنیوی زندگی کا پورا زمانہ۔

دھر کا لفظ جب نکرہ ہو تو اس میں امام ابوحنیفہؒ سے توقف منقول ہے۔ مثلاً ”وَاللّٰهُ لَا أَكَلِّمُ زَيْدًا دَهْرًا“۔ اور اگر دھر کا کلمہ معرف استعمال کرے تو مراد مدت حیات ہوگی، الایہ کہ قسم کھانے والا کوئی اور نیت کرے۔
صاحبین کے نزدیک دھر نکرہ ہو، تو زمانے کی کچھ مدت مراد ہوتی ہے۔ (الدر المختار مع حاشیة ابن عابدین ۸۰۰/۳)
امام صاحبؒ کے بارے میں یہ شعر مشہور ہے:

مَنْ قَالَ لَا أَذْرِي لِمَا لَمْ يَدْرِهٖ ❁ فَقَدْ اقْتَدَى فِي الْفَقْهِ بِالنُّعْمَانِ
فِي الدَّهْرِ وَالْخُنْشَى كَذَاكَ جَوَابُهُ ❁ وَمَحَلُّ أَطْفَالٍ وَوَقْتُ خِتَانٍ

(فتح القدیر: ۵/۱۵۶، باب الیمین فی الکلام).

شعر کا مطلب:

جس نے مرتد ہونے کا عزم مصمم کر لیا؛ اگرچہ مستقبل کے بارے میں ہو جیسا کہ ایک یاد و دن کے بعد مرتد ہو جانے کا ارادہ ہو (نعوذ باللہ) تو وہ دین حق سے نکل گیا اور منافق ہو گیا۔

قال في البزازیة: ”إذا عزم على الكفر بعد حين يكفر في الحال لزوال التصديق

المستمر“. (الفتاویٰ البزازیة علی هامش الہندیة ۶/۳۲۱)

دلیل: (۱) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ یعنی ایمان والو ایمان پر قائم رہو۔

(۲) لأنه رضي بالكفر، والرضا بالكفر كفر. اپنے لیے کفر پر راضی ہونے والے شخص کا کافر ہونا

متفق علیہ ہے؛ البتہ دوسرے کے لیے کفر پر راضی ہونے والے کے کافر ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔

برائی کا ارادہ کرنا برائی نہیں، ہاں کفر کا ارادہ کرنا کفر ہے، والقصد بالسيئة ليست بالسيئة، والقصد بالكفر كفر. (۱)

برائی کا ارادہ کرنے کے بارے میں حدیث میں آیا ہے: ”مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً.“ (صحیح البخاری، باب مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ أَوْ سَيِّئَةٍ، رقم: ۶۴۹۱).

هَمَّ کے مراتب:

(۱) هاجس: اُتی وخرج.

(۲) خاطر: اُتی مرةً بعد أُخرى.

(۳) حديث النفس: تردّد في النفس مرةً بعد أُخرى واستقرّ.

(۴) الهَمُّ: ترجّح فعله على تركه.

(۵) العزم: القصد المصمّم على فعله.

شاعر نے ان مراتب کو یوں جمع کیا ہے:

مراتب القصد خمس: هاجسٌ ذكروا * فحاطرٌ، فحديثُ النفس فاستمعوا

يليه هَمٌّ، فعزمٌ كلها رفعت * إلا الأخير ففيه الأخذُ قد وقعا

(إعراب القرآن لمحيي الدين درويش ۱/۴۷۷)

کسی گناہ کا عزم کر لینے پر مواخذہ ہے، یا نہیں؟

عزم میں اختلاف ہے کہ مواخذہ ہوگا، یا نہیں؟ بعض کے نزدیک مواخذہ ہے۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

(۱) قال في الهندية: ”ومن يرضى بكفر نفسه فقد كفر، ومن يرضى بكفر غيره فقد اختلف فيه المشايخ رحمهم الله تعالى. في كتاب التخيير في كلمات الكفر: إن رضي بكفر غيره ليعذب على الخلود، لا يكفر، وإن رضي بكفره ليقول في الله ما لا يليق بصفاته يكفر، وعليه الفتوى. كذا في التآرخانية“. (الفتاوى الهندية ۲/۵۷۷)

وفي درر الحکام: ”وأما الرضا بكفر غيره فقد اختلفوا فيه. وذكر شيخ الإسلام خواهر زاده في شرح السير: أن الرضا بكفر الغير إنما يكون كفرًا إذا كان يستخير الكفر أو يستحسنه، أما إذا لم يكن كذلك ولكن أحب الموت أو القتل على الكفر لسن كان شريراً مؤذياً بطبعه حتى ينتقم الله منه، فهذا لا يكون كفرًا، ومن تأمل في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ (يونس: ۸۸) يظهر له صحة ما ادّعيناه، وعلى هذا إذا دعا على ظالم وقال: ”أما لك الله على الكفر“، أو قال: ”سلب الله عنك الإيمان“ ونحوه، فلا يضره إن كان مراده أن ينتقم الله تعالى منه على ظلمه وإيذائه الخلق. قال صاحب الذخيرة: وقد عثرنا على الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن الرضا بكفر الغير كفر من غير تفصيل“. (درر الحکام شرح غرر الأحكام ۱/۳۲۴)

(۱) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار"، فقلت: يا رسول الله! هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: "إنه كان حريصاً على قتل صاحبه". (صحيح البخاري، باب ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾، رقم: ۳۱).
محققین جو عدم مواخذہ کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ حریصاً کا مطلب یہ ہے کہ: إنه قصّد وعزم عزمًا مصممًا مع الفعل. یعنی یہاں مقتول کے ارادے کے ساتھ فعل (قتال کے لیے جانا) بھی ملحق ہے؛ اس لیے مواخذہ ہوگا۔

(۲) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. (النور: ۱۹)
یعنی فاحشہ کی محبت کی وجہ سے عذاب الیم ہوگا۔ فاحشہ کا ارتکاب نہیں کیا، صرف چاہا ہے۔
(۳) ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾. (الحجرات: ۱۲) بدگمانی میں کوئی فعل صادر نہیں ہوا، پھر بھی گناہ ہے۔
محققین کہتے ہیں کہ یہ (نمبر ۲، اور ۳) من قبیل الارادہ نہیں؛ بلکہ افعال القلب ہیں اور گناہ کا درجہ رکھتے ہیں۔

محققین کے نزدیک عزم (جو پکے ارادے کا نام ہے) کے ساتھ فعل ملحق نہ ہو تو یہ گناہ اور سیدہ نہیں ہے۔ اور جو حضرات عزم مصمم کو گناہ مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عزم مصمم پر ایک گناہ ہوگا، اور اس کے کر لینے پر فعل کا گناہ لکھا جائے گا۔ فعل کا گناہ زیادہ ہے اور عزم کا گناہ اس سے کم ہے؛ لیکن وہ بھی گناہ ہے۔
علامہ شبیر احمد عثمانی فرماتے ہیں: "عزم میں اختلاف ہے کہ اس پر گرفت ہے یا نہیں، بعض کہتے ہیں: گرفت عزم پر بھی ہے، اور بعض کہتے ہیں: نہیں، میرے نزدیک یہی حق ہے کہ عزم پر مواخذہ نہیں جب تک اسے کرے نہیں۔ رہا حریص ہونے کا ذکر جو اس حدیث میں ہے تو میری سمجھ میں آتا ہے کہ حرص کا مرتبہ عزم سے بڑھ کر ہے۔ اور اس پر ضرور عذاب ہے۔ حریص کا یہ مطلب ہے کہ وہ کوشش کرے اور اسباب پیدا کرے اور اجتہاد کرے اور یہ عزم نہیں۔ عزم میں حب یا حسد وغیرہ کا داخل کرنا صحیح نہیں؛ کیونکہ وہ علاوہ عزم کے افعال قلب سے ہیں۔" (فضل الباری ۱/۲۲۸۔ وانظر: فیض الباری ۳/۳۵۲-۳۵۶۔ وفتح الباری ۱۱/۳۲۸۔ وفتح الملہم

(۱۹۹/۲-۲۰۶)

پھر علمائے ایک قاعدہ لکھا ہے کہ ایک ترک ہے اور دوسرا فعل ہے:

الترك: يحصل بالنية.

الفعل: يحتاج إلى الحركة.

ترک صرف نیت سے حاصل ہو جاتا ہے؛ جبکہ فعل کے حصول کے لیے حرکت ضروری ہے، مثلاً: کسی نے

ترک سفر کا ارادہ کیا تو صرف نیت کافی ہے، اور اگر سفر کا ارادہ کیا تو اس کے لیے حرکت لازم ہے۔
 شعر میں نیت کا ترجمہ عزم مصمم ہوگا، نہ کہ وسوسہ۔ انسان اگر اپنے ارادے سے اس کو دفع کرے، تو ثواب کا مستحق ہوگا؛ اس لیے بعض حضرات نے نقل کیا ہے: ”إِذَا ثَقُلَتِ الْوَسَاوِسُ عَلَى الصَّدْرِ، فَمَا أَنْ يَخْرُجَ الْإِنْسَانُ بِسَبَبِهَا صَدِيقًا أَوْ زَنْدِيقًا.“

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”جاء ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فسألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال: ”وقد وجدتموه؟“ قالوا: نعم، قال: ”ذاك صريح الإيمان.“ (صحیح مسلم، باب بیان الوسوسة فی الإيمان، رقم: ۲۱۱)۔

وسوسہ کا علاج:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وسوسہ کے دو علاج بتلائے ہیں:
 (۱) نقلی علاج: ”أَعُوذُ بِاللَّهِ“ کہو۔

(۲) عقلی علاج: ”فَلْيَنْتِه“ باز رہے، ایسے خیال کو حتی الامکان دفع کرے اور دفع کی صورت یہ ہے کہ اس کا خیال ترک کر دے، اسی میں الجھنا نہ رہے؛ بلکہ کسی اور کام میں مشغول ہو جائے۔
 حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا، مَنْ خَلَقَ كَذَا، حَتَّى يَقُولَ: مَنْ خَلَقَ رَبُّكَ؟ فَإِذَا بَلَغَهُ، فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ، وَلْيَنْتِه.“ (صحیح البخاری، باب صفة إبليس وجنوده، رقم: ۳۲۷۶)

یعنی شیطان ایک آدمی کے پاس آتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ فلاں چیز کس نے پیدا کی، فلاں چیز کس نے پیدا کی؟ وہ کہتا ہے، یا سوچتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پیدا کی؛ پھر شیطان وسوسہ ڈالتا ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا؟ جب آدمی اس حد تک پہنچے تو أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ پڑھ لے، یہ نقلی علاج ہے، اور باز رہے یہ عقلی علاج ہے کہ ہر ما بالعرض کے لیے ما بالذات ہوتا ہے، جب ما بالذات تک آدمی پہنچتا ہے تو سوالات کا سلسلہ بند ہو جاتا ہے، جیسے: یہ کمرہ کیوں گرم ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس کی دیوار میں کویلے والا ہیٹر (انگیٹھی) لگی ہوئی ہے۔ ہیٹر کیوں گرم ہے؟ اس لیے کہ اس میں کوئلے کے انگارے ہیں۔ کویلے کے انگارے کیوں گرم ہیں؟ اس لیے کہ ان میں آگ ہے۔ اب یہ سوال نہیں ہوگا کہ آگ کیوں گرم ہے؛ کیونکہ آگ کی حرارت عالم اسباب میں ذاتی اور ما بالذات ہے۔ اسی طرح زید کیوں موجود ہے؟ اس لیے کہ اس کے والدین نے نکاح اور ہم بستری کی تھی۔ والدین کیوں موجود تھے؟ اس لیے کہ ان کے والدین نے شب باشی کی تھی۔ یہاں تک کہ پہلے انسان آدم عليه السلام تک سوال جائے گا کہ وہ کیوں موجود تھے؟ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو بنایا اور پیدا کیا، اسی طرح ہر انسان کو اللہ

تعالیٰ نے پیدا کیا۔ اب اللہ تعالیٰ کیوں موجود ہے؟ اور کس نے پیدا کیا؟ یہ سوال لغو ہے؛ کیونکہ اس کا وجود ذاتی اور خانہ زاد ہے، جیسے عالم اسباب میں آگ کی حرارت ہے؛ اسی لیے اللہ کو خدا کہتے ہیں، یعنی خود آئندہ، جو خود موجود ہو اور اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو۔ غیاث اللغات میں ہے: وگفتہ اند کہ خدا بمعنی خود آئندہ است۔ (ص ۱۸۵) وکذا في الشمة على شرح مئة عامل في النحو.

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ ”خدا“ کا استعمال:

اللہ تعالیٰ کے لیے خدا کا لفظ عوام اور علما سب استعمال کرتے ہیں اور جمہور کے نزدیک یہ جائز ہے؛ لیکن پاکستان میں ایک جماعت اس کو ناجائز کہتی ہے۔ رشید یعقوب صاحب نے ”اللہ وحدہ لا شریک لہ اور خدا“ کے نام سے ۲۷۲ صفحات پر مشتمل کتاب لکھی کہ لفظ خدا کا استعمال نہ کریں۔ ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا اسم ذات ۲۶۹۹ مرتبہ آیا ہے، پس یہی استعمال کرنا چاہیے۔
۲۔ مستدرک حاکم کتاب الصلاۃ اور سنن کبریٰ للبیہقی کی حدیث نمبر ۲۸۹۶ کی روشنی میں سب سے بہتر نام اللہ ہے۔ بسم اللہ خیر الأسماء کے الفاظ آئے ہیں۔

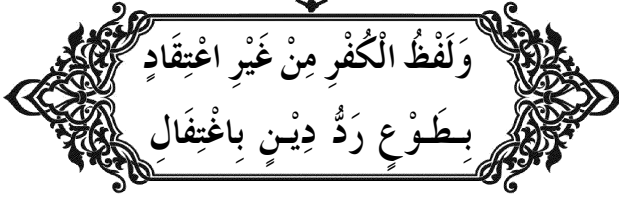
۳۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام، تابعین اور ائمہ اربعہ نے اللہ تعالیٰ کو اسی نام سے پکارا ہے؛ اس لیے محبت رسول اور محبت صحابہ و اکابر کا یہی تقاضا ہے۔

۴۔ چوتھی صدی تک اللہ کا نام ہی استعمال ہوتا رہا، سب سے پہلے فردوسی شیعہ نے شاہنامہ میں خدا کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال کیا، پھر کیوں فردوسی کی اتباع کی جائے۔

۵۔ اپنی ذات کے لیے بہتر سے بہتر نام چنتے ہیں، تو پھر اللہ تعالیٰ کے لیے کیوں غیر افضل عجمی نام جو اوستا، پہلوی اور فارسی سے آیا ہے استعمال کیا جائے۔

۶۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوسیوں اور یہود و نصاریٰ کی مخالفت کا حکم دیا، مثلاً مونچھوں کو کتر واؤ، داڑھیاں بڑھاؤ اور مجوسیوں کی مخالفت کرو، اور اسی لیے سپنچر و اتوار کی جگہ جمعہ رکھا گیا۔ اسی طرح اذان کے لیے ناقوس اور بگل کو پسند نہیں فرمایا۔ بیت المقدس کے مقابلے میں کعبہ کو قبلہ بنایا گیا۔ پھر اس لفظ میں ہم کیوں مجوسیوں کی موافقت کریں۔

۷۔ لفظ خدا کے مختلف معانی ہیں: بادشاہ، صاحب مکا، دوشیزہ، گاؤں کا نمبر دار اور چودھری۔ پھر ہم کیوں اس ذو معنی لفظ کو استعمال کریں۔



ترجمہ: اور معنی کا اعتقاد نہ رکھتے ہوئے لفظ کفر اس طور پر ادا کرنا کہ جبر و اکراہ نہ ہو، تو جس شخص نے قصداً اور رضامندی سے کہا اس نے دین کو مسترد کر دیا اور غفلت و ناتجہی کے ساتھ کفر میں چلا گیا۔

دین کو رد کرنے کا مطلب اعمالِ صالحہ کا بطلان ہے۔ اور ایسے شخص اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرادی جائے گی۔ اور اگر اسی حالت میں مر گیا تو مرتد شمار ہوگا۔ نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور نہ ہی اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا؛ اس لیے کہ ایمان، تصدیق و اقرار دونوں کا نام ہے اور یہاں اقرار کے بجائے انکار ہے؛ اس لیے یہ شخص اسلام سے خارج ہو کر کفر میں داخل ہو جائے گا۔

کلمات کفر کے تلفظ کی چھ صورتیں:

علماء فرماتے ہیں کہ جس مسئلے کی طرف مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ فرمایا ہے اس کی چھ صورتیں ہیں:

- (۱) التللفظ بلفظ الکفر معتقداً معناه. وهذا کفر صریح کما لا یخفی.
- (۲) التللفظ بکلمة الکفر إکراهاً وإضراراً مع أن قلبه مطمئن بالإيمان. یہ رخصت کے درجے میں ہے، اس سے کافر نہیں ہوتا۔

(۳) التللفظ بکلمة الکفر ناقلاً وحاکیاً عن الغیر. اس سے بھی کفر کا حکم نہیں لگے گا۔

(۴) سبق اللسان یا سہواً اور غلطی سے کہا، تو یہ بھی کفر نہیں ہے؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ

اللَّهِ تَجَاوَزَ عَنْ أَمْتِي الْخَطَا وَالنَّسِيَانِ، وَمَا اسْتَكْبَرُ هُوَا عَلَيْهِ". (صحیح ابن حبان، رقم: ۷۲۱۹، وإسناده صحیح علی شرط البخاری)

مشہور حدیث ہے کہ کسی کا اونٹ بڑی مشقت کے بعد سامان سمیت ملا، تو مارے خوشی کے اس نے کہا: "اللَّهُمَّ أَنْتَ عَبْدِي، وَأَنَا رَبُّكَ". (صحیح مسلم، باب فی الحَضِّ عَلَى التَّوْبَةِ، رقم: ۲۷۴۷)۔

(۵) التکلم بکلمة الکفر غیر عالمًا بمعناها، لا یکفر للجہل. وقیل: یکفر.

(۶) التکلم بکلمة الکفر عالمًا بمعناها بدون الاعتقاد. اوپر شعر میں یہی صورت مذکور ہے۔

ناظم رحمہ اللہ نے اسے کفر قرار دیا ہے؛ لیکن اس میں اختلاف ہے، مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ اس سے اقرار انکار میں بدل گیا؛ اس لیے کفر ہے، اگرچہ اعتقاد کے ساتھ نہیں، لیکن اقرار فوت ہو گیا۔ محققین کے نزدیک عقیدہ کفر نہ ہونے کی وجہ سے کافر نہ ہوگا، یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے؛ اس لیے کہ جب عقیدہ کفر کا نہیں، تو کافر نہیں ہوگا۔ ہاں استخفافاً اور بطور تحقیر ہو تو کفر ہوگا۔^(۱)

ارتداد سے قبل کیے ہوئے اعمالِ صالحہ کا حکم:

عند الأحناف:

مرتد کے اعمالِ صالحہ جو حالتِ اسلام میں کئے اس کا ثواب نہیں ملے گا؛ اگرچہ بعد میں مسلمان ہو جائے۔

(۱) قال في الفتاوى الهندية: ”رجل كفر بلسانه طائعا وقلبه مطمئن بالإيمان يكون كافرا، ولا يكون عند الله مؤمنا، كذا في فتاوى قاضي خان. ما كان في كونه كافرا اختلافا، فإن قائله يؤمر بتجديد النكاح وبالتوبة والرجوع عن ذلك بطريق الاحتياط. وما كان خطأ من الألفاظ، ولا يوجب الكفر، فقائله مؤمن على حاله، ولا يؤمر بتجديد النكاح والرجوع عن ذلك، كذا في المحيط. إذا كان في المسألة وجوه توجب الكفر، ووجه واحد يمنع فعلى المفتي أن يميل إلى ذلك الوجه. كذا في الخلاصة. وفي البرازية: إلا إذا صرح بإرادة توجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ، كذا في البحر الرائق“. (الفتاوى الهندية ۲/۲۸۳)

وقال في التتارخانية: ”ومن أتى بلفظة الكفر مع علمه أنها لفظة الكفر عن اعتقاده فقد كفر، ولو لم يعتقد، أو لم يعلم أنها لفظة الكفر ولكن أتى بها على اختيار فقد كفر عند عامة العلماء لا يُعَدُّ بالجهل، وفي الخانية: وقال بعضهم: الجاهل إذا تكلم بكفر ولم يدر أنه كفر لا يكون كافرا ويُعَدُّ بالجهل. وفي الينابيع: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يكون الكفر كفرا حتى يعقد عليه القلب“. (فتاوى التتارخانية ۷/۲۸۲)

وقال ابن نجيم: ”وفي الجامع الأصغر: إذا أطلق الرجل كلمة الكفر عمداً لكنه لم يعتقد الكفر، قال بعض أصحابنا: لا يكفر؛ لأن الكفر يتعلق بالضمير ولم يعقد الضمير على الكفر. وقال بعضهم: يكفر، وهو الصحيح عندي؛ لأنه استخف بدينه“. (البحر الرائق ۵/۱۲۵)

وكذا في التتارخانية نقلاً عن نصاب: ”ولو أطلق كلمة الكفر إلا أنه لا يعتقد اختلاف جواب المشايخ، والأصح أنه يكفر؛ لأنه يستخف بدينه“. (فتاوى التتارخانية ۷/۲۸۲)

البتة بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عدم کفر کو اختیار کیا جائے؛ اس لیے کہ علماء فرماتے ہیں کہ حتی الامکان کسی مسلمان کی تکفیر نہ کی جائے؛ فی الخلاصة وغیرہا: ”إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمنع فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسناً للظن بالمسلم. زاد في البرازية: إلا إذا صرح بإرادة موجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ. وفي التتارخانية: لا يكفر بالاحتمال؛ لأن الكفر نهاية في العقوبة فيستدعي نهاية في الجناية، ومع الاحتمال لا نهاية“. نیز اوپر الینابیعی کے حوالے سے امام صاحب کا قول گزر چکا ہے: ”قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يكون الكفر كفرا حتى يعقد عليه القلب“. واللہ اعلم۔

عند الشافعية:

اگر خاتمہ بالکفر ہوا تو اعمالِ صالحہ باطل ہوں گے؛ ورنہ نہیں۔

دلیل: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ۲۱۷)

احناف کہتے ہیں کہ ایک خلود فی النار ہے اور ایک حبط اعمال ہے۔ خلود فی النار موت علی الکفر پر مرتب ہوتا ہے، اور حبط اعمال نفس ارتداد پر مرتب ہوتا ہے۔^(۱)

قال الله تعالى: ﴿لَنْ أَسْرُكَتَ لِيَجْزَنَ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الزمر: ۶۵)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر حالت ارتداد میں مر گیا، تو صرف حالت ارتداد میں کمایا ہوا مال بیت المال میں جمع کرایا جائے گا، اور حالت اسلام میں کمایا ہوا مال اس کے مسلمان ورثہ میں تقسیم ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک دونوں حالتوں میں کمایا ہوا مال اس کے ورثہ میں تقسیم ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک مرتد اگر کفر پر مرا، یا دار الحرب کے ساتھ ملحق ہو گیا، تو اس کا ایمان و ارتداد دونوں حالتوں میں کمایا ہوا مال بیت المال میں جمع کرایا جائے گا۔^(۲)

چونکہ آج کل بیت المال کا نظم نہیں ہے؛ اس لیے ہمارے شیخ حضرت مفتی محمود حسن لنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ انھوں نے تحریر فرمایا ہے: اس زمانے میں چونکہ بیت المال کا نظام نہیں ہے؛ اس لیے ورثہ میں سارا مال تقسیم کیا جائے گا۔ (فتاویٰ محمودیہ ۲/۵۶۰)

(۱) قال الحصكفي: "وخالف الشافعي بدليل ﴿فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ قلنا: أفادت عملين وجزاءين: إحباط العمل، والخلود في النار. فالإحباط بالردة، والخلود بالموت عليها. (الدر المختار مع حاشية ابن عابدين الشامي ۷۵/۲-۷۶) وانظر لبحث حبط الأعمال بالردة: أحكام القرآن للعلامة ظفر أحمد العثماني ۱-۳۸۳. وروح المعاني، البقرة: ۲۱۷)

(۲) قال في التنف: "وأما مال المرتد فإنه على وجهين: أحدهما ما اكتسبه قبل الردة، والآخر ما اكتسبه بعد الردة. فأما الذي اكتسبه قبل الردة فإن المرتد إذا قُتِلَ أو لحق بدار الحرب فإن ذلك المال لورثته يقسم بينهم بعد ما تَقَضَى دُيُونُهُ، وتنفذ وصاياه، وتعتق أمهات أولاده من جميع ماله، ويعتق مدبروه من ثلثه، فإن رجع مسلماً لم يرد شيء من ذلك غير أنه إذا وجد شيء من ماله في أيدي ورثته لم يستهلك، أو في أيدي أهل الوصية فهو أحق به. وهذا كله في قول أبي حنيفة وصاحبيه وأبي عبد الله. وفي قول مالك والشافعي ماله يكون لبيت مال المسلمين.

وأما الذي اكتسبه بعد رده فإنه في قول أبي حنيفة ومالك والشافعي لبيت مال المسلمين. وفي قول أبي يوسف ومحمد وأبي عبد الله هو أيضاً لورثته من المسلمين كماله الذي اكتسبه قبل الردة". (التنف في الفتاوى، ص ۴۲۵. وانظر: البناية شرح الهداية ۷/۲۷۵)

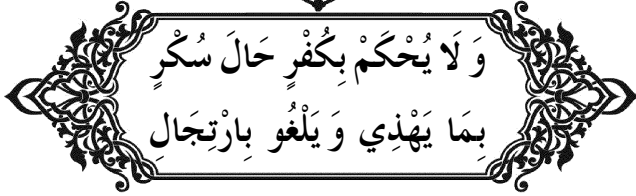
اور دفع حرج کے لیے اگر دوبارہ مسلمان ہوا، تو سابقہ نمازوں کی قضا نہیں ہے؛ البتہ اس موجودہ وقت کی نماز کی قضا ہے جو اس نے پڑھی اور مرتد ہوا اور پھر اسی وقت میں مسلمان ہوا۔ اگر حج کیا تھا تو دوبارہ حج کرے گا؛ اس لیے کہ پرانا حج ضائع ہو گیا اور حج کا سبب بیت اللہ موجود ہے؛ اس لیے دوسرا حج لازم ہوگا، اور نمازوں کے اسباب اوقات ہیں، جو گزر چکے ہیں۔ نیز حج پوری عمر کے لیے ہے اور عمر اب تک باقی ہے۔^(۱) تجدید ایمان کے لیے کفر سے توبہ ضروری ہے، کلمہ توحید کو از سر نو پڑھے، اسلام و ایمان کا زبان سے اقرار کرے اور ارتداد والے دین سے براہت کرے۔

قال في شرح الطحاوي: "سُئِلَ أَبُو يَوْسُفَ عَنِ الْمَرْتَدِّ كَيْفَ يَسْتَتَابُ؟ فَقَالَ: يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ. وَيُقَرُّ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَيَتَبَرَّأُ مِنَ الَّذِي انْتَحَلَهُ، وَقَالَ: لَمْ أَدْخُلْ فِي هَذَا الدِّينِ قَطُّ، وَأَنَا بَرِيءٌ مِنْهُ". (راجع: البحر الرائق ۵/ ۱۳۸. والبنية ۷/ ۲۷۰. ودرر الحکام ۱/ ۳۰۱)



(۱) قال في درر الحکام: "وما أدى منها) أي: العبادات (فيه) أي: في الإسلام (بيطل ولا يقضي إلا الحج)؛ فإنه بالردة صار كأنه لم يزل كافراً فأسلم وهو غنيٌ فعليه الحج، وليس عليه قضاء سائر العبادات. كذا في الخلاصة". (درر الحکام شرح غرر الأحكام ۳۰۲/ ۱)

وقال في الهندية: "رجل صلى فارتد فأسلم في الوقت يعيد، كذا في الكافي". (الفتاوى الهندية ۱/ ۱۲۱. وانظر: الدر المختار مع رد المحتار ۷۵/ ۲)



ترجمہ: بدھوشی اور نشہ کی حالت میں کلمہ کفر کہنے کے سبب کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا کہ یہ کلام ہدیان اور بکواس کرنے کے سبب غیر معتبر ہے؛ کیونکہ بے تامل نکلا ہوا ہے۔
 ہذی: کلام ساقط الاعتبار۔ غیر معقول کلام۔ بیماری وغیرہ کی وجہ سے فضول بہکی بہکی اور نامعقول باتیں کرنا۔

اللغو: بے کار، بے فائدہ، غلط، بیہودہ اور بے سوچے سمجھے زبان سے نکلی ہوئی بات۔
 ارتجل الکلام: بے ساختہ بات کرنا، فی البدیہہ کلام کرنا، برجستہ بولنا۔
 ارتجل النهار: اُی: ارتفع۔

والارتجال: الطبخ في الرجل. اُی: القدر۔
 وارتجل الشعر: اُی: قاله من غير تفكر۔

یہاں ارتجال کے یہی معنی مراد ہیں کہ بغیر تامل کے کفر کا کلمہ کہہ دیا۔
 السُّكْر: نشہ، مدھوشی، بے ہوشی، مستی۔

سُكِرَ مِنَ الشَّرَابِ: شراب سے مدھوش ہو جانا، نشہ میں چور ہونا۔ ایسا نشہ کہ آسمان وزمین اور مرد و عورت کے درمیان تمیز نہ کر سکے۔^(۱)

(۱) قال ابن نجيم: "واختلف في حد السكران، فقيل: من لا يعرف الأرض من السماء، والرجل من المرأة، وبه قال الإمام الأعظم. وقيل: من في كلامه اختلاط وهذيان. وهو قولهما، وبه أخذ كثير من المشايخ". (الأشباه والنظائر ۱/۲۶۸)
 قال في اللُّبَابِ: "والسكران عند أبي حنيفة من لا يعرف الرجل من المرأة، والأرض من السماء. وقالوا: هو الذي يختلط كلامه، ويهذي؛ لأنه هو المتعارف بين الناس. وهو اختيار أكثر المشايخ، كما في الاختيار، وقال قاضیخان: والفتوى على قولهما". (اللُّبَابِ ۳/۱۹۳. وانظر: فتاوى قاضیخان ۳/۲۹۷)

وقال النووي في روضة الطالبين: "اختلف العبارات في حد السكران، فعن الشافعي رحمه الله: أنه الذي اختلَّ كلامه المنظوم، وانكشف سرُّه المكتوم. وعن المزني: أنه الذي لا يفرق بين الأرض والسماء، وبين أمه وامرأته. وقيل: الذي يُفصح بما كان يَحْتَشِمُ منه. وقيل: الذي يتمايل في مشيِّته ويهذي في كلامه. وقيل: الذي لا يعلم ما يقول. وعن ابن سريج =

نشے کی حالت میں ردت اور طلاق کا حکم:

نشے کی حالت میں کلمہ کفر کہنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا، اور اس حالت میں اس کے کلام کا کوئی اعتبار نہیں؛ اس لیے کہ کفر تصدیق کی نفی کو کہتے ہیں اور یہاں تصدیق کی نفی نہیں پائی گئی۔

دلیل: شراب کی حرمت سے پہلے حضرت علیؓ نے نشے کی حالت میں نماز کے اندر ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ کی جگہ نحن نعبد ما تعبدون پڑھا؛ لیکن نہ اس کلام کا کوئی اعتبار کیا گیا اور نہ اس کو سبب کفر قرار دیا گیا۔

عن أبي عبد الرحمن السلمي، عن علي بن أبي طالب قال: صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاماً فدعانا وسقانا من الخمر، فأخذت الخمر منّا، وحضرت الصلاة، فقدّموني فقراءت: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ ونحن نعبد ما تعبدون. قال: فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾. (سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة النساء، رقم: ۳۰۲۶. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب.)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ”رَدَّةُ السَّكَرَانِ رَدَّةٌ“۔ (۱)

ممکن ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ بات تہدید کے طور پر فرمائی ہو؛ تاکہ لوگ نشے سے باز رہیں۔ واللہ اعلم۔ البتہ نشے کی حالت میں تلف کی ہوئی چیزوں کا ضمان آتا ہے؛ لیکن اس کا مرتد ہونا شرعاً مرتد ہونا نہیں سمجھا جائے گا۔ (۲)

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ سکر کی حالت میں طلاق و عتاق کا اعتبار ہوگا، یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے کہ ان کے نزدیک سکران کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ ہمارے فقہاء میں سے امام کرخی اور امام طحاوی رحمہما اللہ کے نزدیک طلاق کا اعتبار نہ ہوگا۔ درمختار وغیرہ میں اسی پر

= وهو الأقرب: أن الرجوع فيه إلى العادة، فإذا انتهى تغييره إلى حالة يقع عليه اسم السُّكْرِ، فهو المراد بالسَّكَرَانِ. ولم يرض الإمام هذه العبارات. (روضة الطالبين ۶۲/۸)

(۱) قال الشافعي: ”وَرَدَّةُ السَّكَرَانِ مِنَ الْخَمْرِ وَالنَّبِيذِ الْمُسْكِرِ فِي فُسْخِ نِكَاحِ امْرَأَتِهِ كَرَدَّةِ الْمُصْحِي“. (الأم ۶۰/۵. وانظر: روضة الطالبين ۷۱/۱۰. وتحفة المحتاج ۹۳/۹)

(۲) قال ابن نجيم: ”لا تصح ردة السَّكَرَانِ إِلَّا الرَّدَّةُ بِسَبِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“. (الأشباه والنظائر ۱۵۸/۱، باب الرَّدَّة)

وفي فتاوى قاضیخان: ”وَأَمَّا كُفْرُ السَّكَرَانِ إِنْ كَانَ يَعْرِفُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ، وَالْأَرْضَ مِنَ السَّمَاءِ فَكُفْرُهُ يَكُونُ كُفْرًا فِي الْأَحْكَامِ، وَإِنْ كَانَ لَا يَعْرِفُ الْأَرْضَ مِنَ السَّمَاءِ، وَلَا خَيْرَ مِنَ الشَّرِّ لَا يَكُونُ كُفْرًا عِنْدَ عُلَمَائِنَا“. (فتاوی قاضیخان ۳/۳۶۲)

فتویٰ نقل کیا ہے۔ امام زفرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور محمد بن سلمہؒ کا قول بھی یہی نقل کیا ہے۔^(۱)
 ہمارے اکابر کہتے ہیں کہ نشے کی حالت میں طلاق واقع ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی صحیح
 قول کے مطابق سکران کی طلاق واقع ہوگی۔^(۲)

نشے کی تین قسمیں:

ہمارے اکابر نے سکر کی قسمیں بیان کی ہیں اور اس میں فرق کیا ہے:

(۱) السکر بالطریق الحرام۔ حرام شے کے قصد استعمال سے نشہ ہوا ہو، تو اس صورت میں طلاق
 واقع ہوگی۔

(۲) السکر بالطریق المباح۔ علاج کی غرض سے دوا پی اور اس سے نشہ ہو گیا۔

(۳) اکراہ اور جبر سے شراب یا کوئی نشہ کی چیز پلائی گئی، جس سے نشہ ہوا۔ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں
 طلاق واقع نہ ہوگی۔^(۳)

(۱) قال الحصكفي: "ولم يوقع الشافعي طلاق السكران، واختاره الطحاوي والكرخي، وفي التاتارخانية عن التفريق:
 والفتوى عليه".

قال ابن عابدين: "قوله: واختاره الطحاوي والكرخي، وكذا محمد بن سلمة وهو قول زفر، كما أفاده في الفتح". (الدر
 المختار مع حاشية ابن عابدين ۲/۳۷۴)

(۲) قال في البناية: "وطالان السكران واقع، وكذا يصح إعتاقه وخلعه، وبه قال الشافعي في المنصوص والأصح، وهو
 قول الثوري ومالك وأحمد في رواية، وفي "المبسوط" المنصوص للشافعي جديداً وقديماً وقوع طلاق السكران".
 (البناية ۵/۳۰۰)

وقال الشافعي رحمه الله في الأم: "ومن شرب خمراً أو نبيذاً فأسكره فطلق لزمه الطلاق". (الأم ۵/۲۷۰). وانظر:
 الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي ۴/۱۳۱)

وفي الهندية: "وطلاق السكران واقع إذا سكر من الخمر أو النبيذ، وهو مذهب أصحابنا رحمهم الله تعالى، كذا في
 المحيط". (الفتاوى الهندية ۱/۳۵۳). وانظر: الخانية على هامش الهندية ۱/۲۳۳.

(۳) حضرت مفتی کفایت اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "نشہ کی حالت کی طلاق واقع ہو جاتی ہے؛ مگر شرط یہ ہے کہ نشہ اپنے علم و اختیار سے استعمال کیا ہو،
 اگر کسی نے بھوکہ دے کر یا زبردستی نشہ پلایا اور اس حالت میں طلاق دی گئی تو وہ طلاق نہیں پڑتی۔" (کفایت المفتی ۵/۵۶۱)

مجموع قوانین اسلامی میں ہے: "اسلام میں نشہ کے استعمال کی سخت ممانعت ہے؛ اس لیے اگر کوئی شخص نشہ استعمال کر لے اور اس حالت میں طلاق
 دیدے تو گودہ ہوش و جواس سے محروم ہے، پھر بھی اس کی طلاق واقع ہو جائے گی؛ لیکن اگر ناواقفیت میں، یا کسی غیر معمولی مجبوری کی بنا پر کسی شخص نے
 نشہ آور چیز استعمال کی تو ایسے خصوصی مواقع پر وہ گنہگار نہیں ہوگا اور ایسی حالت میں دی گئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ ایسے نشے کی چند صورتیں ہیں:

(الف) بطور دوا و علاج کے نشہ آور شے استعمال کر لی گئی۔
 (ب) کوئی شخص بھوک کی وجہ سے مرنے کے قریب تھا اور اس وقت نشہ آور چیز کے سوا کوئی اور ایسی چیز موجود نہ تھی جسے کھا کر وہ جان بچائے؛ اس
 لیے اضطرار کی حالت میں اس نے نشہ آور شے کا استعمال کر لیا۔

شیخ حامد فرغانیؒ بخاری کے فتاویٰ ”الفتح الرحمانی“ کے عنوان سے چھپ چکے ہیں، اس میں بھی مذکور ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

موجودہ زمانے میں جبکہ نشہ کرنے والوں کی کثرت ہو گئی ہے، تو مناسب یہ ہے کہ عدم وقوع طلاق کے قول پر مفتیان کرام کو غور کرنا چاہیے۔

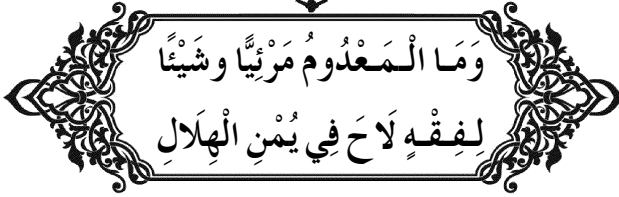
قاضی مجاہد الاسلام قاسمی رحمہ اللہ کا میلان بھی عدم وقوع کی طرف معلوم ہوتا ہے، انھوں نے ایک سیمینار کی کاروائی یوں بیان فرمائی کہ اس زمانے میں معروف قول سے عدول کر کے کیا اس قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟ (فتاویٰ قاضی، ص ۱۳۹) اور عجیب بات یہ ہے کہ تاتارخانیہ نے اس پر فتویٰ دیا ہے۔ (۲۵۶/۳)۔



(ج) = کسی شخص کو نشہ آور شے کے استعمال کرنے پر مجبور کر دیا گیا اور اس کو غالب گمان ہو کہ اگر وہ اس کا استعمال نہیں کرے گا تو اس کو سخت جسمانی مضرت، یا کوئی اور ناقابل برداشت نقصان پہنچ سکتا ہے۔

(د) اس نے کوئی ایسی چیز استعمال کر لی جس کے نشہ آور ہونے سے واقف نہیں تھا، اتفاق سے وہ نشہ آور شے نکلی اور نشہ آ گیا۔

ان صورتوں میں اگر وہ طلاق دیدے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔“ (مجموعہ قوانین اسلامی، ص ۱۳۴)



ترجمہ: نہ معدوم کو دیکھا جاسکتا ہے، اور نہ ہی اس پر شے کا اطلاق ہو سکتا ہے، دلیل کی وجہ سے، ایسی دلیل جو چاند کے ساتھ یمن و برکت اور روشن ہونے میں مشابہ ہے۔

چاند میں برکت بدر کے وقت ہوتی ہے۔ اسی طرح معدوم کا مرتی اور شے نہ ہونا چودھویں کے چاند کی طرح دلائل کی روشنی میں واضح ہے۔

اس شعر میں تین مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ ان مسائل کا تعلق لغت سے ہے؛ لیکن نزاع چونکہ معتزلہ کے ساتھ ہے؛ اس لیے علم کلام میں درج کئے گئے ہیں:

(۱) المعدوم ثابت عند المعتزلة، وليس بثابت عند أهل السنة والجماعة.

(۲) المعدوم شيء عند المعتزلة، وليس بشيء عند أهل السنة؛ لأنَّ الشيء موجود.

(۳) المعدوم ليس مرتبًا عند أهل السنة، ومرتبٌ عند المعتزلة. (۱)

معدوم ثابت ہے، یا نہیں؟

معتزلہ کے نزدیک معدوم ثابت ہے۔ اور اہل السنة والجماعة کے نزدیک ثابت نہیں۔ (۲)

(۱) حاصل قول المعتزلة عن المعدومات الممكنات ما يلي:

— أنها شيء.

— أن حقيقتها وماهيتها وعينها ثابتة في العدم (أي: قبل وجودها) فالذوات بأسرها عندهم حتى ذوات الحيوان وغيرها والحركات والسكنات كانت ثابتة في العدم ثبوتًا خارجيًا لا ذهنيًا إلا أنها مستترة كأستار الثوب في الصندوق، ولذلك يقولون أن الحقائق ليست بجعل جاعل ولم تتعلق القدرة إلا بظهورها لاستتارها قبل ذلك.

وبعبارة أخرى فهم يفرقون بين الوجود والماهية، فالوجود عندهم قدر زائد على الماهية فقد تكون الماهية عندهم ثابتة لكنها غير موجودة. راجع للتفصيل: التوحيد، للماتريدي، ص ۸۶. وأصول الدين للبرزدوي، ص ۲۲۱. وغاية المرام للآمدي، ص ۲۶۸. وتحفة المريد تحت البيت رقم: ۱۲۲. والانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (۱/۲۰) والنبراس، ص ۳۴۴. ومرام الكلام في عقائد الإسلام، ص ۷۷.

(۲) أول من قال إن المعدوم شيء ثابت في العدم أبو عثمان الشَّحَام المعتزلي شيخ أبي هاشم الجبائي. انظر: مجموع

الفتاوى لابن تيمية (۲/۱۴۳)

معتزلہ کے دلائل:

(۱) المعدومات متمایزۃ فیما بینہا۔ معدومات میں آپس میں فرق اور تمیز ہے، جس سے بتا چلا کہ اس کا ثبوت ہے۔ ایک کا ثبوت الگ ہے اور دوسرے کا ثبوت الگ ہے۔ اور معدومات میں تمیز اس طرح ہے کہ بعض مقدور ہیں اور بعض غیر مقدور ہیں، یعنی بعض قدرت کے تحت ہیں اور بعض نہیں، جیسے: ہم ابھی یہاں بیٹھے ہیں اور ہم لینیشیا (Lenasia) جائیں گے۔ یہ معدوم مقدور ہے۔ اور اس وقت ہم یہاں بیٹھے ہیں اور آسمان پر چڑھ جائیں گے، یہ معدوم غیر مقدور ہے، یعنی ہماری قدرت کے تحت نہیں۔

جواب: هذا التمييز في الذهن، وكلامنا في الخارج. یعنی یہ تمیز ذہن میں ہے، خارج میں نہیں؛ لہذا خارج میں اس سے معدوم کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔

اعتراض (۲): المعدوم ممکن، والإمكان أمر ثابت، فثبت الوجود.

جواب: الإمكان أمر اعتباري ليس أمراً حقيقياً موجوداً في الخارج. یعنی امکان ایک اعتباری امر ہے، خارج میں اس کا وجود نہیں؛ اس لیے کہ ثبوت، کون، وجود اور حصول مترادف کلمات ہیں، اور معدوم اگر موجود ہو جائے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے؛ اس لیے کہ العدم رفع الوجود، ورفع الوجود ينافي الوجود. (انظر: النبراس، ص ۳۴۵)

معدوم شے ہے، یا نہیں؟

معتزلہ کے نزدیک معدوم شے ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک معدوم شے نہیں؛ کیونکہ شے اسے کہتے ہیں جو موجود ہو۔ (أصول الدین، ص ۲۲۱)

معتزلہ کو معدوم کے شے ہونے کا شبہ اس لیے پیدا ہوا کہ انھوں نے موجود ذہنی و موجود خارجی میں تمیز نہیں کی؛ چنانچہ انھوں نے بعض ان نصوص سے جو موجود ذہنی پر دلالت کرتے ہیں، وجود خارجی پر استدلال کیا ہے۔

معتزلہ کے نزدیک معدوم کے شے ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات:
پہلی دلیل:

﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾. (الحج: ۱) قیامت کا زلزلہ عظیم شے ہے۔ اور قیامت کا زلزلہ فی الحال معدوم ہے اور اس کو شے سے تعبیر کیا گیا ہے۔

جواب: (۱) زلزلہ قیامت کو شے باعتبار مایثول کہا گیا ہے، جیسے: ”لَقِّنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۹۱۶) تلقین قریب المرگ زندوں کو کی جاتی ہے، نہ کہ مردوں کو۔ اور جیسے: ﴿إِنِّي

أَرْنِي أَعْصِرُ خَمْرًا ﴿۱﴾ (یوسف: ۳۶) میں باعتبار مایثول خمر کا اطلاق کیا گیا ہے۔

(۲) یا جیسے: ”يَنْفَخُ فِي الصُّورِ“ کو ﴿يَنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ (المؤمنون: ۱۰۱) سے تعبیر کیا گیا اس کے یقینی وجود کو دلوں میں راسخ کرنے کے لیے یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے، گویا یقینی ہونے کے سبب غیر شے شے بن گئی۔

(۳) یا مبالغہ کہا کہ یہاں غیر شے بھی شے کی طرح یقینی وجود رکھتی ہے۔
معترکہ کی دوسری دلیل:

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ۲۰) اللہ تعالیٰ ہر شے کی ایجاد پر قادر ہے، یعنی شے معدوم کی ایجاد پر قادر ہے۔ اور یہاں معدوم کا معنی اس لیے ہے کہ اگر شے سے شے موجود مراد لیا جائے تو تحصیل حاصل لازم آئے گی۔

جواب: (۱) باعتبار مایثول کہا گیا؛ (۲) یقینی ہونے کے سبب کہا گیا؛ (۳) مبالغہ کہا گیا؛ (۴) منطقی جواب یہ ہے کہ ”إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ إِيجَادِ شَيْءٍ مَوْجُودٌ بِهَذَا الْإِيجَادِ“ لیس موجوداً بالایجاد السابق۔

معترکہ کی تیسری دلیل:

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الكهف: ۲۳-۲۴) جو شے معدوم مقید بالغد ہے وہ فی الحال تو موجود نہیں ہے؛ بلکہ معدوم ہے اور اس کو شے سے تعبیر فرمایا۔

جواب: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ﴾ یہاں شے الموجود فی المستقبل کو کہا گیا ہے باعتبار مایثول، یعنی آئندہ زمانے میں جو شے موجود ہوگی، چاہے وہ بالفعل موجود ہو، یا نہ ہو۔
معترکہ کی چوتھی دلیل:

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ۲۱) ہر چیز کے خزانے ہمارے یہاں ہیں۔ أي: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ معدوم؛ اس لیے کہ ﴿وَمَا نُنْزِلُهُ﴾ کا مطلب یہ نہیں کہ جبریل علیہ السلام اس شے کے خزانے لے کر زمین پر نازل ہوتے ہیں؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ﴿مَا نُنْزِلُهُ﴾ أي: مَا نُنْشِئُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ۔

جواب: اس کے یقینی ہونے میں مبالغہ مقصود ہے، یا باعتبار مایثول مراد ہے۔ (راجع لدلائل المعترضة

والرد علیہم: حجج القرآن، ص ۸۲۔ ومفاتيح الغيب، الحج: ۱-۲، ویسن: ۸۳۔ وأصول الدين للبدوي،

ص ۲۲۱-۲۲۲۔ والنبراس، ص ۳۴۵)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: معدوم پر شے کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ہر موجود پر شے کا اطلاق صحیح ہے حتیٰ کہ اللہ

تعالیٰ پر بھی ایک اعتبار سے شے کا اطلاق صحیح ہے، جیسے: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ (الأنعام: ۱۹) شے کے جواب میں لفظ اللہ آیا ہے جو بمعنی شائی ہے، اور جب ”شیء“ غیر اللہ کے لیے استعمال ہوتا ہے بمعنی مشیء، یعنی مفعول کا معنی مراد ہوتا ہے، جیسے: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ۲۰) یہاں شے کا اطلاق مشیء کے معنی میں ہے، خود اللہ تعالیٰ کی ذات اس دائرے قدرت میں داخل نہیں کہ وہ موصوف بالقدرة ہے اور اس کو کوئی چیز محیط نہیں ہو سکتی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

- (۱) ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئًا﴾ (مریم: ۶۷) أي: كان معدومًا ولم يك شيئًا، أي: لم يكن موجودًا.
- (۲) ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان: ۱) أي: لم يكن موجودًا مذكورًا.

عقلی دلیل: اہل لغت کا اتفاق ہے کہ ”الموجود شیء، والمعدوم ليس بشيء. أي: لا شيء“.

اشکال: محی الدین درویش نے اعراب القرآن میں اس آیت کریمہ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲) کے ذیل میں لکھا ہے کہ یہ خطاب موجود کو ہے، یا معدوم کو؟ اگر موجود کو ہے، تو تحصیل حاصل ہے، اور اگر معدوم کو ہے، تو معدوم خطاب کا اہل نہیں۔ (اعراب القرآن ۳۰۳/۵)

جواب: (۱) كُنْ کا خطاب موجود علمی (یعنی اللہ تعالیٰ جس چیز کو معدوم سے موجود کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے) اور معدوم خارجی کو ہے۔ (تفسیر القاسمی ۳۸۳/۱-۳۸۵)

(۲) ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ میں كُنْ خطاب کا لفظ نہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے سرعت الظہور سے کنایہ ہے۔ قال أبو السعود في تفسيره: ”إن ذلك عبارة عن سرعة التكوين سواء كان الكائن من عالم الأمر، أو من عالم الخلق“۔ (تفسیر أبي السعود ۱۹۲/۵) وإعراب القرآن لمحيي الدين درویش ۳۰۳/۵.

وانظر: لدلائل أهل السنة: حجج القرآن، ص ۸۲. والانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار ۱۲۱/۱. وأصول الدين، ص ۲۲۱)

معدوم شے کی رویت ہو سکتی ہے، یا نہیں؟

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک شرائط رویت کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے معدوم شے کی رویت

نہیں ہو سکتی ہے۔

رؤیت کی شرائط:

- (۱) كون المرئي في جهة المقابلة وفي المقابلة. یعنی مرئی مقابلے میں اور سامنے پایا جائے۔
 - (۲) ثبوت المسافة. وھلھا لیست المسافة في المعدوم لا قریباً ولا بعيداً.
 - (۳) اتصال الشعاع من الباصرة. آنکھوں سے شعاعوں کا اتصال ہو؛ تاکہ دیکھ سکے۔
- یہ رؤیت عادیہ کی شرائط ہیں۔ ظاہری رؤیت کے لیے ضروری شرط اس کا موجود ہونا ہے؛ اگر موجود نہ ہو تو مرئی نہیں۔

معدوم مرئی للہ ہے یا نہیں؟

ایک عجیب سا اختلاف اس میں بھی ہے کہ معدوم مرئی للہ ہے یا نہیں؟ اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: المعدوم لیس بمرئی للہ تعالیٰ۔ اور یہی ناظم کی مراد ہے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں: ”والمعنی لیس المعدوم مرتباً للہ تعالیٰ ولا شیئاً“۔ (ضوء المعالی، ص ۱۵۴۔ وانظر: نخبة اللآلی، ودرج المعالی، ص ۱۵۵ مع حاشیۃ الشیخ مجدی غسان معروف)۔ اس لیے کہ رویت کا تعلق موجود کے ساتھ ہوتا ہے، ہاں اللہ کے علم میں ضرور ہے۔ المعدوم مرئی للہ تعالیٰ رؤیۃ علمیۃ، ولیس مرتباً باعتبار الخارج والوقوع والوجود۔ معتزلہ وغیرہ کے اس قسم کے مسائل کو دیکھتے ہوئے بعض مشائخ نے تاسفاً کہا: ”ویل للمتکلمین تمندلوا بذات اللہ وصفاته“۔

رؤیت مخلوق کے بارے میں افلاطون کا کہنا ہے: ”الرؤیۃ تكون بخروج شعاع البصر“۔ اور ارسطو کا کہنا ہے: ”الرؤیۃ تكون بانطباع صورة المرئی في الباصرة“۔ دراصل دونوں باتیں صحیح ہیں، جب تک خروج شعاع نہ ہو اس وقت تک رؤیت نہیں ہو سکتی، اور اسی طرح جب تک مرئی کی صورت قوت باصرہ اور ذہن میں منقش نہ ہو اس وقت تک رؤیت نہیں ہو سکتی۔ تو ایک نے ابتدا کو بیان کیا اور دوسرے نے انتہا اور رؤیت کی تکمیل کو بیان کیا۔

رؤیت کی اقسام:

- (۱) رؤیت بصری: آنکھ سے دیکھنا۔
- (۲) رؤیت حسی: خواب میں دیکھنا۔

(۳) رویت علمی: کسی چیز کا علم میں ہونا۔ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہو یا کسی اور کے علم میں، جیسے مہدی کا آنا، دجال کا آنا، ابھی معدوم ہے، مگر سب کے علم میں ہے؛ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی خبر دی ہے۔
شعر میں رویت سے مراد رویت بصری ہے۔

لفظ فقہ کے چند معانی:

لفظ فقہ چند معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے:

- (۱) الدلیل؛ (۲) فہم غرض المتکلم؛ (۳) إتقان العلم والعمل. علم و عمل کی مضبوطی؛
(۴) العلم العمیق؛ (۵) العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.^(۱)
شعر میں لفظ فقہ کا ترجمہ ہے: اس دلیل کی مانند جو چاند کی طرح روشن ہے۔
یمن: سعادت، برکت، اور زیادتی و کثرت خیر کے معنی میں آتا ہے۔
ہلال: پہلی تاریخ سے ۳ تک اور بعض نے پہلی سے ۷ تاریخ تک کے چاند کو ہلال کہا ہے۔ یہاں ہلال
قمر کے معنی میں ہے؛ لیکن وزن شعری کے سبب قمر کے بجائے ہلال کہا گیا ہے۔
تواب فی یمن الہلال کا معنی ہوگا: فی مثل برکۃ القمر. ہلال قمر سے بدر بن گیا اور بدر بالکل ظاہر
اور کھلا ہوا ہوتا ہے۔ اسی طرح معدوم کا مرئی اور شے نہ ہونا چودھویں کے چاند کی طرح بالکل ظاہر ہے۔

معدوم کی اقسام:

معدوم کی دو قسمیں ہیں: (۱) ممکن الوجود؛ (۲) ممتنع الوجود۔
یہاں شعر میں ممکن الوجود مراد ہے۔ اور یہ معدوم جو ممکن الوجود ہے نہ تو مرئی ہے، نہ شے ہے، نہ ثابت ہے
اور نہ ہی قابل رویت ہے۔

معدوم کی دوسری قسم ممتنع الوجود ہے۔ اس کے غیر مرئی اور غیر شے ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔
معتزلہ کا اختلاف صرف ممکن الوجود میں ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ممتنع الوجود کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی قدرت
کا تعلق نہیں ہے؛ کیونکہ قدرت کے تحت ہونے سے مقدور یعنی ممکن بن جائے گا، اور غیر ممکن کے ممکن بن جانے

(۱) قال فی المصباح المنیر: ”الفقہ: فہم الشیء. قال ابن فارس: وکل علم لشیء فهو فقہ، والفقہ علی لسان حملة الشرع علم خاص“.

وفي التعريفات: ”الفقہ: هو فی اللغة عبارة عن فہم غرض المتکلم من کلامه، وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية. وقيل: هو الإصابة والوقوف علی المعنی الذي يتعلق به الحكم وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقیها؛ لأنه لا يخفى علیه شیء“.

سے اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے، جو باطل ہے۔

متکلمین کہتے ہیں: العجز فی جانب المقدور دون القادر۔ یعنی جو ممتنع الوجود ہے اس کا قدرت سے تعلق نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عجز اور نااہلیت ممتنع الوجود کے مقدور نہ ہونے میں ہے، عجز کی نسبت قادر کی جانب نہیں۔

اس لیے ممتنع الوجود کے بارے میں جو ہمارے حضرات کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ تعلق قدرت اور تعلق علم بھی نہیں ہے۔ اس کے اسم کا علم ہے، اس کی بنائی ہوئی فرضی شکل کا علم ہے، مگر حقیقت کا علم نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر اس کی حقیقت کا علم ہو تو اس کی حقیقت ہوگی، اور اگر اس کی حقیقت ہوگی تو ممکن ہوگی، پھر تو وہ بیک وقت ممتنع بھی ہو جائے گا اور ممکن بھی، جو محال ہے؛ اس لیے قرآن میں آیا ہے: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ﴾ (الرعد: ۳۳) کیا تم نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسی چیزیں شریک ٹھہرائیں جس کو وہ شریک ہونے کی حیثیت سے نہیں جانتے؛ اگرچہ ان کو صنم اور تمثال ہونے کی حیثیت سے جانتے ہیں۔

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ شریک باری تعالیٰ ممتنع الوجود ہے، یعنی اس کے اندر وجود کی اہلیت و قدرت ہی نہیں۔ فارسی کا شعر ہے:

نقصان ز عاقل ست و گرنہ علی الدوام ❀ فیض عنایتش ہمہ کس را برابر است

یعنی اللہ کی رحمت کا فیض سب کے لیے برابر ہے، قبول کرنے والے کی طرف سے نقصان ہے۔

بارش کی خوبی سے کسی کو انکار نہیں؛ البتہ بارش سے مستفید اچھی زمین ہوتی ہے، بنجر اور پتھریلی زمین میں زراعت اس لیے نہیں ہو سکتی کہ وہ زراعت کے قابل ہی نہیں۔ شیخ سعدی فرماتے ہیں:

باراں کہ در لطافت طبعش خلاف نیست ❀ در باغ لالہ روید و در شورہ بوم خس

زمانہ قدیم کے فلاسفہ اور زمانہ حال کے دہریوں کے بعض عجیب اشکالات:

زمانہ قدیم کے فلاسفہ اور زمانہ حال کے دہریہ بعض عجیب اشکالات کرتے ہیں، مثلاً:

(۱) هل يستطيع الله أن يخلق إلهاً آخر؟ اگر نہیں، تو خالق نہ ہوا؛ بلکہ عاجز ہوا۔ اور اگر کر سکتا

ہے، تو اللہ کا شریک ہوا۔

جواب: یہ سوال ہی غلط ہے؛ کیونکہ اس سوال کا خلاصہ یہ ہوا کہ: هل يستطيع الله أن يخلق خالقاً مخلوقاً، اور اس کا مطلب تو یہی نکلتا ہے اس کی مثل جو ممتنع ہے وہ وجود میں آجائے؛ جبکہ اس کی مثل تو ہے ہی نہیں؛ ورنہ ممتنع ممکن ہوگا۔ اور اگر بالفرض والحال وہ بنا بھی دے تو کم از کم حادث تو ضرور ہوگا اور حادث الہ اور

خدا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور یہ تو ایسا ہے جیسے: اُنْتُ اُنْتُ، وَاُنْتُ لَسْتُ اُنْتُ۔

اور اس کی مثال ایسی ہے کہ آپ سے کوئی کہے کہ آپ کا پروفیسر خوشحالی میں ایک ایسا جملہ لکھے جس کو وہ خود نہ پڑھ سکے۔ اگر نہیں لکھ سکتا، تو عاجز بن گیا، تو پروفیسر کہاں! اور اگر لکھ سکتا ہے تو جاہل بن گیا کہ لکھ سکتا ہے لیکن پڑھ نہیں سکتا۔ تو جس طرح یہ سوال غلط ہے، اسی طرح وہ سوال بھی غلط ہے۔ ایسے سوالات مہمل اور اجتماع نقیضین پر مشتمل ہوتے ہیں۔

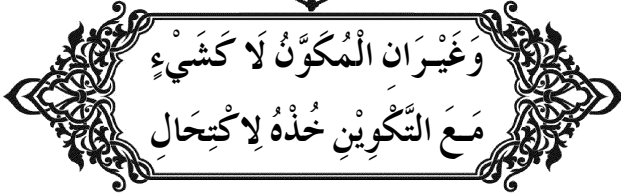
اور اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جب آپ نے کہا: اللہ تبارک و تعالیٰ یستطیع اُن یخلق اِلہا اٰخَر۔ تو معلوم ہوا کہ دوسرا الہ مخلوق ہوگا، اور جب وہ مخلوق ہے، تو پھر اس پر الہ کا اطلاق صحیح نہیں؛ کیونکہ الہ خالق ہے، مخلوق نہیں ہو سکتا؛ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا، جو باطل ہے۔

(۲) یا یہ سوال کہ هل یستطیع اُن یخلق حجراً لا یرفعہ؟ کیا اللہ تعالیٰ ایسا پتھر پیدا کر سکتا ہے جس کو وہ خود اٹھانہ سکے؟ اگر پیدا نہیں کر سکتا، تو خالق نہیں؛ بلکہ عاجز ہوا، اور اگر پیدا کیا اور اٹھا نہیں سکتا تو بھی عاجز ہے۔ جواب: یہ سوال بھی غلط ہے؛ اس لیے کہ پتھر اللہ کی مخلوق ہے، اور جو مخلوق ہو وہ ممکن ہے، اور اللہ تعالیٰ کا نہ اٹھا سکرنا حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، یہ غیر ممکن ہے، تو گویا آپ نے یہ کہا: هل یستطیع اللہ اُن یخلق حجراً ممکنًا و غیر ممکن۔

(۳) یا یہ سوال کہ هل یستطیع اُن یعدم ذاته وَاُن یفنی؟ اگر فنا کر سکتا ہے تو قابل فنا ہوا، اور اگر نہیں فنا کر سکتا ہے، تو عاجز ہوا۔

جواب: یہ سوال بھی غلط ہے۔ یہ سوال ایسا ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ قابل عدم بھی ہے اور قابل عدم نہیں بھی ہے۔ یہ بھی اجتماع نقیضین ہے، جو باطل ہے۔ اٰی: یكون اللہ واجب الوجود لكونہ إلهًا حقًا، و یكون ممکن الوجود لكونہ محل الأعدام۔ وهذا اجتماع النقيضین۔





ترجمہ: مکُون اور تکوین الگ الگ چیزیں ہیں، ایک چیز نہیں۔ اس فرق کو اپنی عقل کے لیے سرمہ بنا لو۔
مکُون: جس کو موجود کہا جائے۔

التکوین: ایجاد شيء مسبوق بالمادة. (التعريفات، ص ۲۹. وانظر: دستور العلماء ۱/۲۳۵).

غیران: أي: التكوين غير المكُون (عند الماتريدية). یعنی الگ الگ ہیں۔ غیر صفت ہے استثناء میں مستعمل ہے، جیسے الاستثناء ہے اور کبھی کبھی صفت میں استعمال ہوتا ہے۔

اور لا کشيء: درمیان میں جملہ ہے۔ أي: ليسا كشيء واحد. یہ دونوں شے واحد کی طرح نہیں ہیں۔ کشيء خبر ہے، ہما مبتدا ہے، اور مجموعہ لا کشيء جملہ غیران کے لیے صفت، یا تاکید ہے۔ شعر یوں بن جائے گا: المكون مع التكوين متغائران، لا کشيء واحد. (۱)

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا: ”خذہ“ أي: ما قلت من التغائر ”لا كتحال“ أي: ليكون كحالا لعين البصيرة.

اللہ تعالیٰ کی صفاتِ قدیمہ حقیقیہ:

اللہ تعالیٰ کی صفاتِ قدیمہ حقیقیہ سات ہیں:

(۱) حیات؛ (۲) سمع؛ (۳) بصر؛ (۴) قدرت؛ (۵) ارادہ؛ (۶) کلام؛ (۷) علم۔

ان صفات کو بندہ عاجز نے اس شعر میں جمع کیا ہے:

موصوف رب ہے علم سے، قدرت بھی تام ہے * سمع و بصر، حیات، ارادہ، کلام ہے

(۱) قال في نسخة اللآلي: ”غیران“ خبر مقدم، ”والمكون مع التكوين“ مبتدأ مؤخر، وفصل بينهما بالجملة المحذوفة المبتدأ الواقعة صفة لـ ”غیران“، أو تأكيداً له، أو خبر بعد خبر، أي: لا هما كشيء واحد على ما فيه من التسامح في التركيب لضرورة الوزن... و”خذہ“ فعل أمر، والهاء مفعوله راجع لمقدر، أي: خذ هذا الكلام أو هذا التقرير أو نحو ذلك، و”لا كتحال“ متعلق بـ ”خذ“ واسقطت همزته تخفيفاً.

تکوین عین مکون ہے، یا غیر مکون؟

صفت تکوین میں اختلاف ہے، اشاعرہ کے نزدیک: التکوین عین المکون (الإيجاد عین الموجد). اور ماتریدیہ کے نزدیک: التکوین غیر المکون (الإيجاد غیر الموجد).

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں: اشاعرہ اتنے سیدھے بھی نہیں کہ وہ کہیں کہ التکوین عین المکون. یا الإيجاد عین الموجد. یعنی ایجاد (جو سبب ہے) اور موجود کو ایک شے قرار دیں؛ کیونکہ یہ بالکل واضح بات ہے کہ الفعل غیر المفعول فعل الگ اور مفعول الگ ہے، اسی طرح ایجاد الگ اور موجود الگ ہے۔ ایک آدمی کام کرتا ہے تو کام الگ اور اس کام کے نتیجے میں جو چیز پیدا ہوتی ہے وہ الگ ہے۔

علامہ تفتازانیؒ کہتے ہیں کہ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ: الفاعل إذا أوجد فعلاً لم يوجد في الخارج إلا الفاعل والمفعول، أي: الموجد والموجد. ایجاد فعل تھا وہ ایک نسبت اعتباری کا نام ہے، جیسے: زید قائم میں زید کے ساتھ قیام کی نسبت امر اعتباری ہے۔ اشعریہ کے قول: ”الخلق مخلوق“ کا مطلب یہ نہیں کہ خلق اور تخلیق دونوں ایک ہیں؛ بلکہ انھوں نے خلق کے لغوی معنی کی تفسیر کی ہے کہ خلق کے دو معنی ہیں: ۱- تخلیق، ۲- مخلوق (شرح العقائد، ص ۱۱۹-۱۲۴. ولخصه الملا علي القاري في ضوء المعالي، ص ۱۵۶) اشعریہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ان سات صفات حقیقیہ کا مان لینا ضروری ہے اور ایجاد و تکوین مستقل صفت نہیں، اور اس صفت کی ضرورت اس لیے نہیں کہ ارادہ و قدرت کے ساتھ تکوین کا عمل خود بخود آجاتا ہے۔

ماتریدیہ کے نزدیک ارادہ ما بہ التوجیع کو کہتے ہیں یعنی ارادے کے ذریعے سے ترک یا فعل میں سے کسی کو ترجیح دی جاتی ہے، اور قدرت: ما یصح به الشيء، اور تکوین المؤثر في الفعل والعمل کا نام ہے۔ تو جب اللہ تعالیٰ کوئی فعل چاہتے ہیں تو پہلے ترجیح کا مرحلہ ہے کہ یہ فعل ہوگا، اور پھر اس کی قدرت کا تعلق فعل سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے کسی چیز کا وجود میں آنا ممکن ہوتا ہے، اور اس کے بعد ایجاد و تکوین کا اثر ظاہر ہوتا ہے اور ایجاد و تکوین کی تاثیر سے وہ شے وجود میں آتی ہے۔ ایجاد مبدأ کے اعتبار سے ایک ہے اور جتنی اشیاء کی تاثیر کا تعلق ہوگا اس اعتبار سے اس کے متعلقات الگ الگ ہیں، گویا ایجاد کی تاثیر کی شاخیں کثیر ہوں گی، مثلاً: اگر ایجاد کا تعلق حیات سے ہے تو احیاء، رزق سے ہے تو رزق، اور اگر تعلق موت سے ہے تو امات ہے، گویا صفت ایجاد و صفت تکوین خلق کی طرح اللہ کی صفات میں سے ہیں۔ (۱)

(۱) قال في النبراس: ”اعلم أن أهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة أقوال:

أحدها: قول الأشعرية: أن الصفات الحقيقية سبع: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وأما التكوين فمعنى إضافي حادث راجع إلى القدرة والإرادة، فإنه إذا تعلق الإرادة بوجود شيء آخر جه القدرة من العدم إلى الوجود، فهذا الإخراج هو الذي يزعمونه تكويناً، ومن ادعى أن وجود الحادث يحتاج إلى صفة ثالثة فعليه البرهان. =

اور تکوین اور مکون کو متحد اور عین قرار دینا ایسا ہے جیسے ہم کہیں: السبب عین المسبب۔ اور تکوین اگر نسبت ہے جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں، تو نسبت عرف میں مبتدا و خبر کا غیر ہوتی ہے، عین نہیں ہوتی۔ خلاصہ: تکوین کا مطلب اگر مبداء الاخراج، مبداء الخلق اور مبداء الایجاد ہے، تو جیسے مبداء الکلام قدیم ہے، اسی طرح مبداء الخلق والايجاد بھی قدیم ہے۔ اور قدیم کا مطلب یہ ہے کہ یہ صفات حقیقیہ ذات الاضافہ میں سے ہیں جو صفات الذات ہیں۔

صفات ذات اور صفات افعال کی تعریف:

معترکہ کے نزدیک:

صفات الذات: جن صفات میں اثبات ونفی جاری نہیں ہوتے، جیسے علم ہے، یعلم آتا ہے، لا یعلم نہیں کہہ سکتے۔

صفات الافعال: جن میں اثبات ونفی جاری ہوتے ہیں، جیسے: کلمہ اللہ اور لا یکلم اللہ۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک:

صفات الذات: وہ صفات ہیں جن کی ضد کے ساتھ اللہ عز وجل کی ذات متصف نہ ہو، جیسے: کلام کے مقابلہ میں خرس یعنی گونگا ہونا، اور حیات کے مقابلے میں موت ہے۔

صفات الافعال: وہ صفات ہیں جن کی ضد کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف کیا جائے، مثلاً: کسی سے راضی ہونا، یا ناراض ہونا۔

یا صفات ذات: ”ما لا یخلو عنه الذات“ کو کہتے ہیں، اور صفات افعال: ”ما یخلو عنه الذات“ کو کہتے ہیں۔^(۱)

= ثانیہا: قول الإمام أبي منصور الماتريدي وأتباعه كالمصنف رحمه الله: أن التكوين صفة ثامنة؛ لأن القدرة صفة مصححة لصدور المقدور، والإرادة صفة مرجحة لصدوره، والتكوين صفة مؤثرة، ولها أسماء بحسب متعلقاتها، فإن تعلقت بالرزق فتزريق، أو بالحياة فإحياء، وقس عليه.

ثالثها: قول بعض أئمة ماوراء النهر: أن التزريق والإحياء ونحوهما صفات حقيقية وليس رجوعها إلى صفة واحدة، فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر، وهو مذهب بعض الصوفية“۔ (النبراس، ص ۱۵۳)

(۱) قال الملا علي القاري: ”عند المعتزلة: ما جرى فيه النفي والإثبات فهو من صفات الفعل، كما يقال: خلق لفلان ولد، ولم يخلق لفلان. وما لا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة، فلا يقال: لم يعلم.

وعند الأشعرية: ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة يلزم الموت. وما لا يلزم من نفيه =

اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے یا نہیں؟

اس پر ایک اور مسئلہ بنی ہے۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں: حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ جائز ہے، اور ہم اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ جو چیز حادث ہے جب وہ ختم ہوتی ہے تو دوسری چیز اس کی جگہ لیتی ہے، پھر جب وہ ختم ہوئی تو تیسری چیز اس کی جگہ آ جاتی ہے، اس کو حوادث کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فلاں سے راضی ہوا، پھر کسی معصیت کے سبب اس پر ناراض ہوا، تو کبھی رضا اور کبھی غضب پایا گیا۔ نیز جو وصف مسبوق بالعدم ہے وہ حادث ہوتا ہے، نہ کہ قدیم۔

جواب: اللہ تعالیٰ کی صفات جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں وہ سب صفات جمال و کمال اور لازوال ہیں، اور لازوال زوال کو قبول نہیں کرتا، نیز اللہ تعالیٰ سے ان کا سلب محال ہے۔ لیکن یہ بھی نزاع لفظی ہے؛ کیونکہ اگر صفات الہی سے صفات الذات مراد لیں یا صفات حقیقیہ جیسے علم الہی، حیات و ارادہ وغیرہ مراد لیں، تو یہ تمام صفات ذاتیہ قدیمہ اور لم یزل و لا یزال ہیں۔ اور اگر صفات سے مراد صفات افعال جیسے احیاء اور اماتت وغیرہ مراد ہوں، تو وہ ایک کے بجائے دوسری اور دوسری کے بجائے تیسری صفات آ سکتی ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی طرف ان کے تعلق کی نسبت ہے؛ اس لیے اسے تعلق حادث کہنا صحیح ہے؛ لیکن قیام حادث کہنا مناسب نہیں۔

متکلمین اس مسئلے کے چار دلائل پیش فرماتے ہیں:

(۱) الحدوث عیب، فقیام الحادث باللہ قیام العیب۔

(۲) لو قام به الحادث يلزم التغير في ذاته۔

(۳) ولأن الحدوث والحادث إن كان عيباً يجب عنه التنزيه، وإن كان كملاً فكيف

خلا عنه الله تعالى قبل حدوثه۔

(۴) وصفاته أزلية كمالية، فلو اتصف بالحادث يلزم وجود الحادث في الأزل، فلم

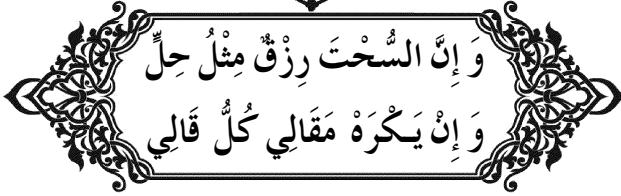
يكن حادثاً. والله اعلم۔

شعر نمبر ۶ میں اس مسئلے پر بحث گزر چکی ہے۔ نیز علامہ بہاء الدین عبد الوہاب بن عبد الرحمن شافعی کا رسالہ: ”الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها“ بھی قابل دید ہے، جو شیخ سعید فودہ کی تحقیق کے ساتھ چھپ چکا ہے۔

= نقيضه فهو من صفات الفعل، فلو نفيت الإحياء أو الإمامة أو الخلق أو الرزق لم يلزم منه نقيضه۔

وعند المتأثرية: إن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، كالقدرة والعلم. وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب“. (منهج الروض الأزهر، ص ۸۲)

وقد مرَّ هذا البحث في الشعر السادس فراجعهُ إن شئت۔



ترجمہ: اور بیشک حرام بھی حلال کی طرح رزق ہے؛ اگرچہ میری بات کو ہر عداوت والا اور معاند ناگوار سمجھے۔

رزق کی مختلف تعریفات:

(۱) ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان ليأكل أو يشرب.

(۲) كل ما ينتفع به الحي بالتغذي وغيره.

رزق کی اس تفسیر میں مال اور اہل و عیال سب داخل ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَهُمْ

يَنْفِقُونَ﴾ (البقرة: ۳)

(۳) اہل السنۃ والجماعۃ نے رزق کی یہ تعریف بھی کی ہے: ما مکن اللہ تعالیٰ الحيوان للانتفاع.

(۴) معتزلہ کے نزدیک رزق کی تعریف: ما ينتفع به وليس للغير المنع منه. (شرح الأصول

الخمسۃ، ص ۷۸۴) وقيل: الرزق ما لا يمنع الشرع عن الانتفاع به. (۱)

مقال: مصدر میسی، قول کے معنی میں ہے۔

(۱) قال في شرح العقائد: "لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله". (ص ۱۵۳)

وفي النبراس: "واعلم أن للأشاعرة في تفسير الرزق أقوالاً... فأحدها: أنه كل ما انتفع به حي سواء كانت بالتغذي أو

غيره". (ص ۱۹۷)

وقال في كشاف اصطلاحات الفنون: "الرزق عند الأشاعرة: ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره

مباحاً كان أو حراماً. وهذا أولى من تفسيرهم بما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحاً كان أو حراماً لخلو هذا

التفسير من معنى الإضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق، فالتعريف الأول هو المعول عليه

عندهم". (۱/ ۸۵۸)

وقال البيجوري: "والرزق بمعنى الشيء المرزوق، عند أهل السنة: ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به بالفعل". (تحفة

المريد، ص ۳۱۲)

وفي شرح العقائد: "وعند المعتزلة الحرام ليس برزق؛ لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك، وتارة بما لا يمنع من

الانتفاع به شرعاً، وذلك لا يكون إلا حالاً". (ص ۱۵۳)

لفظ ”کل“ کی اقسام:

کَلَّ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) کلِ افرادی: جو بمعنی کُلُّ فرد ہو، جیسے: کلِ انسان جسم۔

(۲) کلِ مجموعی: ما یشمل جمیع الأفراد، جیسے: کلِ انسان لا یسعه هذه الدار۔

(۳) کلِ کلی: ما یكون بمعنی الحقیقة، جیسے: الإنسان نوع، یعنی: حقیقة الإنسان

نوع۔ (راجع: کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/ ۱۳۷۰۔ ودستور العلماء ۳/ ۹۸۔ وسلم العلوم فی المنطق)

قالی: دشمنی کرنا؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (الضحیٰ: ۳)

شاعر کہتا ہے:

فَوَاللَّهِ مَا فَارَقْتُكُمْ قَالِيًا لَّكُمْ * وَلَكِنَّ مَا يُقْضَىٰ فَسَوْفَ يَكُونُ

(تاج العروس ۷/ ۴۲۰)

معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۸۷) ناظم رحمہ اللہ معتزلہ کی تردید کے

لیے یہ شعر لائے ہیں۔

معتزلہ کے نزدیک حرام کے رزق نہ ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات:

پہلی دلیل:

﴿وَمِمَّا رَزَقْنَهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (البقرة: ۳) صغریٰ: الرزق منفق؛ کبریٰ: والمنفق حلال؛ نتیجہ:

فالرزق حلال۔

جواب: (۱) آیت کریمہ میں حلال کو رزق قرار دیا ہے، یہ حلال کے اکرام و تشریف کے لیے ہے؛ اگرچہ

حرام بھی رزق ہے۔ یہ ایسا ہے، جیسے اللہ خالق کُلِّ شے، خالق السموات والأرض والعرش

والکوسی، اور سوائے ادب کے اندیشہ سے خالق الخنزیر نہیں کہتے؛ اگرچہ وہ بھی من جملہ خلق میں سے ایک

مخلوق ہے۔ معلوم ہوا کہ کبھی نسبت تشریفی ہوتی ہے، اور کبھی ترک نسبت میں بھی مقصود ادب اور اکرام ہوتا ہے،

اس نسبت کو ذکر کرنا بے ادبی سمجھی جاتی ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾

(الدھر: ۶) آیت کریمہ میں جنتیوں کو عباد اللہ تشریفاً فرمایا گیا ہے؛ اگرچہ کفار بھی عباد میں داخل ہیں، گو وہ اپنا عبد

ہونا غیر کے لیے ثابت کرتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی حلال کو رزق تشریفاً کہا گیا ہے۔

(۲) آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے حلال کو خرچ کرنے کا حکم دیا ہے اور حرام سے رزق ہونے کی نفی

نہیں کی ہے۔

دوسری دلیل:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِّن رَّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾ (یونس: ۵۹) یعنی ہم نے تو رزق کو حلال بنایا اور تم اس کو حرام اور حلال میں تقسیم کرتے ہو، مثلاً: بکیرہ، سائبہ اور وصیلہ وغیرہ کو حرام سمجھتے ہو۔ جواب: اللہ تعالیٰ کا رزق حلال کی نسبت اپنی ذات کی طرف فرمانا تشریفاً ہے۔ آیت کریمہ میں حرام کے رزق نہ ہونے کی تصریح نہیں ہے۔

تیسری دلیل:

رزق اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے، قال تعالیٰ: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (البقرة: ۳) والحرَام لا يُنسَبُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.

جواب: حرام کی نسبت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) المنسوب إلى الله تعالى خلقاً؛ (۲) المنسوب إلى العبد كسباً.

خلق میں تو کوئی قباحہ نہیں؛ البتہ کسبِ حرام قابلِ مذمت ہے، جیسے کفر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف خلقاً ہو تو کوئی خرابی لازم نہیں آتی؛ البتہ خرابی اس سے متصف ہونے میں ہے۔ یا جیسے: بندوق کا بنانا قبیح نہیں؛ مگر اس کا غلط استعمال مذموم ہے۔ (انظر لدلائل المعتزلة وجوابها: مفاتيح الغيب ۲/۳۳-۳۴، البقرة: ۳. وروح المعاني ۱/۳۶۰-۳۶۲، البقرة: ۳. والنبراس، ص ۱۹۷.)

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک حرام پر بھی رزق کا اطلاق ہوتا ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ۶) ایصالِ رزق اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لیا ہے؛ اگر حرام رزق نہ ہو، تو جو آدمی ساری عمر حرام کھاتا رہا تو وہ (العیاذ باللہ) غیر مرزوق ہوگا۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ، فَإِنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَوْفِيَ رِزْقَهَا وَإِنْ أَبْطَأَ عَنْهَا، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ، خُذُوا مَا حَلَّ وَدَعُوا مَا حُرِّمَ". (سنن ابن ماجہ، رقم: ۲۱۴۴. وصحيح ابن حبان، رقم: ۳۲۳۹ و ۳۲۴۱. وهو حديث صحيح)

اس حدیث کو حاکم نے مستدرک میں ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "إِنْ أَحَدُكُمْ لَنْ يَمُوتَ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ رِزْقَهُ، فَلَا تَسْتَبْطِئُوا الرِّزْقَ، وَاتَّقُوا اللَّهَ أَيُّهَا النَّاسُ، وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ، خُذُوا مَا حَلَّ وَدَعُوا مَا حُرِّمَ". (المستدرک للحاکم، رقم: ۲۱۳۵. وقال الحاکم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے رزق کی تکمیل سے پہلے نہیں مرے گا؛ اس لیے اپنے رزق کو مؤخر مت سمجھو، وہ اپنے وقت پر آئے گا، یا رزق کی طلب میں سستی مت کرو۔ اللہ سے ڈرو اور رزق کی طلب میں اعتدال اور درمیانہ روی اختیار کرو۔ اور رزق میں سے حلال کو لو اور اللہ تعالیٰ کے حرام کئے ہوئے رزق کو چھوڑ دو۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ حرام بھی رزق ہے۔

آیت کریمہ: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ﴾ (الواقعة: ۸۲) (یعنی تم نے کلام اللہ کی تکذیب کو جو کہ حرام ہے اپنا رزق بنا لیا؛ حالانکہ اس سے تم کو بچنا لازم تھا۔) سے معلوم ہوا کہ حرام کو بھی رزق کہہ سکتے ہیں۔ اور اگر یوں کہیں کہ رزق کا اختلاف تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے، تو پھر نزاع لفظی ہوگا۔

حدیث عمرو بن قرہ کی مختصر تحقیق:

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل کے ذیل میں تفسیر بیضاوی میں عمرو بن قرہ کی حدیث کے ایک ٹکڑے کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”وَتَمَسَّكُوا لَشُمُولِهِ الرِّزْقَ لَهُ بِقَوْلِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثِ عَمْرِو بْنِ قُرَّةٍ ”لَقَدْ رَزَقَكَ اللَّهُ طَبِيبًا فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ مِنْ حَلَالِهِ“۔ (تفسیر البیضاوی، ص ۹، ط: دار الفکر)

مکمل حدیث یہ ہے: صفوان بن امیہ فرماتے ہیں: ”کنا عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجاءه عمرو بن قرة فقال: يا رسول الله! إن الله قد كتب علي الشقوة فما أراني أرزق إلا من دُفِّي بكفِّي فأذن لي في الغناء في غير فاحشة، فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: ”لا آذن لك، ولا كرامة، ولا نعمة عين، كذبت أي عدو الله، لقد رزقك الله طيبًا حلالًا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله عز وجل لك من حلاله، ولو كنت تقدمت إليك لفعلت بك ولفعلت، قم عني وتب إلى الله. أما إنك إن فعلت بعد التقدمة إليك ضربت ضرباً وجيعاً، وحلقت رأسك مثله، ونفيتك من أهلِكَ، وأحللت سلبك نهبةً لفتيان أهل المدينة“۔ (سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب المخنثين، رقم: ۲۶۱۳۔ قال الدكتور بشار عواد في تعليقه:

موضوع، وآفته كذابان هما يحيى بن علاء وشيخه بشر بن نمير.)

صفوان بن امیہ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے تو عمرو بن قرہ آئے اور کہا: یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ نے میرے لیے بدبختی لکھی ہے اور میرے خیال میں میرا رزق طلبہ بجانے میں مقدر ہے، تو آپ مجھے فحش کے علاوہ گانے بجانے کی اجازت دے دیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”بالکل نہیں، نہ تم قابل اکرام ہو، نہ آنکھوں کی ٹھنڈک! اے دشمن خدا تم جھوٹ بولتے ہو، اللہ تعالیٰ نے تم کو حلال دیا، تم نے

حلال کی جگہ حرام رزق کو اختیار کیا؛ اگر میں تم کو پہلے سے دھمکی دیتا، تو تم سزا کے مستحق تھے، یہاں سے چلے جاؤ اور اللہ کے سامنے توبہ کرو۔ سنو! اگر تم نے اس پیشگی دھمکی کے بعد یہ کام کیا، تو میں تمہاری سخت پٹائی کروں گا اور تمہارے سر کے بال مونڈ کر تمہاری شکل بگاڑ دوں گا اور تم کو برادری سے نکال دوں گا اور تمہارے سامان کو برباد کرنے کو جو نوں کے لیے مال غنیمت بنا دوں گا؛ تاکہ وہ لوٹ لیں۔

یہ حدیث تقریباً موضوعی ہے؛ اگرچہ ابن جوزی نے اسے سنن ابن ماجہ کی ان ۳۴ موضوعی روایات میں شمار نہیں کیا ہے جنہیں اپنی کتاب ”الموضوعات“ میں ذکر کیا ہے۔ اور اسی طرح مولانا محمد عبدالرشید نعمانی رحمہ اللہ نے ”ما تمس إلیہ الحاجة“ میں ابن ماجہ کی ان ۳۴ روایات پر مزید موضوعی روایات کا اضافہ کیا ہے، اور انہوں نے بھی اس اضافے میں مذکورہ حدیث کو شمار نہیں کیا ہے۔ اور بوسیری نے ”مصابح الزجاجة“ میں بشیر بن نمیر اور یحییٰ بن العلاء کے متهم بالکذب والوضع ہونے کی وضاحت کے ساتھ اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

رزق کی مزید دو قسمیں:

۱- رزق خواص۔ یہ مہوہوب ہوتا ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (الطلاق: ۲-۳)

وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: قال اللہ تعالیٰ: یا ابن آدم تفرغ لعبادتي أملأ صدرك غني وأسد فقرك، وإن لم تفعل ملأت صدرك شغلاً، ولم أسد فقرك۔ (سنن ابن ماجہ، کتاب الزهد، باب الهم في الدنيا، رقم: ۴۱۰۷)

وقال عليه الصلاة والسلام: ”من جعل الهموم همًا واحدًا هم المعاد، كفاه الله هم دنياه، ومن تشعبت به الهموم في أحوال الدنيا، لم يُبالِ الله في أي أوديته هلك“۔ (سنن ابن ماجہ، کتاب الزهد، باب الهم في الدنيا، رقم: ۴۱۰۶)

۲- رزق عوام۔ یہ مکسوب ہوتا ہے۔
قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”طلب الحلال فريضة بعد الفريضة“۔ (المعجم الكبير للطبراني ۱۰/۷۴/۹۹۹۳۔ وإسناده ضعيف)

وفي رواية: ”طلب الحلال واجب على كل مسلم“۔ (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۸۶۱۰۔ قال الهشيمي في مجمع الزوائد (۲۹۱/۱۰): إسناده حسن)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده“۔ (صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كسب الرجل، رقم: ۲۰۷۲)



وَفِي الْأَجْدَاثِ عَنْ تَوْحِيدِ رَبِّي سَيَّلَى كُلُّ شَخْصٍ بِالسُّؤَالِ

ترجمہ: اور قبروں میں اللہ تعالیٰ کی توحید کے بارے میں ہر شخص سے سوال کیا جائے گا۔
سَيَّلَى كُلُّ شَخْصٍ بِالسُّؤَالِ: سوال کے ذریعے ہر شخص کا امتحان لیا جائے گا۔
اس شعر میں عذابِ قبر اور منکر نکیر کے سوالات کی طرف اشارہ ہے۔
أَجْدَاثِ: جدت کی جمع ہے، جدت بمعنی قبر۔

توحید کی تعریف:

اعتقاد وحدانية الله، أو العلم والحكم بأن الله وحده لا شريك له، والإقرار بالوحدانية.

خلاصہ توحید: أن يعتقد بأن الله تعالى وحده لا شريك له، ولا شبه له، ولا جزء له.

الرب: السيد، والمالك، والمصلح.

بلاء: امتحان کو کہتے ہیں۔

السؤال: طلب الأدنى من الأعلى. یہ سوال کے لغوی معنی ہیں۔ یہاں لغوی معنی مراد نہیں؛ بلکہ مطلق طلب مراد ہے۔

مسئلہ حیاتِ قبر:

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک قبر کی حیات ثابت ہے؛ جبکہ خوارج و جہمیہ حیاتِ قبر کا انکار کرتے

ہیں۔ (مقالات الإسلامیین ۲/۳۱۸. والتنبيه والرد لأبي الحسن الملطی، ص ۹۹)

امام ابوالحسن اشعری نے ”مقالات الإسلامیین“ میں معتزلہ کو بھی حیاتِ قبر کا منکر لکھا ہے، اسی طرح امام غزالی نے ”الاقتصاد“ (ص ۱۱۷) میں، ابن قیم نے ”الروح“ (ص ۵۲) میں، ابن عبد البر نے ”الاستذکار“ (۲۸۰/۷) میں، امام نووی نے شرح مسلم (۲۰۲/۳) میں اور بعض دوسرے حضرات نے بھی معتزلہ کی طرف

حیاتِ قبر سے انکار کی نسبت کی ہے؛ لیکن یہ نسبت درست نہیں معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ قاضی عبدالجبار معتزلی نے لکھا ہے کہ عذابِ قبر کا مسئلہ معتزلہ کے درمیان متفق علیہ ہے، صرف ضرار بن عمرو سے عذابِ قبر کا انکار منقول ہے جو ابتداءً معتزلی تھا بعد میں مجبرہ کے ساتھ مل گیا۔ زرکلی نے الأعلام (۳/۲۱۵) میں لکھا ہے کہ اس کے معتزلہ کے رد میں کتابیں بھی لکھی ہیں۔ قاضی عبدالجبار کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”فصل فی عذاب القبر، وجملۃ ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكي عن ضرار بن عمرو و كان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به.“ (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۳۰)

حیاتِ قبر کے منکرین کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱) ﴿قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اِثْنَيْنِ وَاٰخِثَيْنَا اِثْنَيْنِ﴾ (غافر: ۱۱)۔

اس میں صرف دو حیات مذکور ہیں: حیاتِ دنیویہ اور حیاتِ اخرویہ۔ حیاتِ قبر یہ کا ذکر نہیں۔
دلیل (۲) ﴿وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ (البقرة: ۲۸) یعنی تم معدوم تھے، اللہ تعالیٰ نے تم کو زندگی دی دنیا میں، پھر تم مرو گے، پھر وہ تم کو زندہ کرے گا۔ اس میں صرف دو حیات (دنیویہ و اخرویہ) کا ذکر ہے، تیسری حیات ثابت نہیں۔

جواب: حیات کی دو قسمیں ہیں: ۱- حیاتِ کاملہ؛ ۲- حیاتِ ناقصہ۔

حیاتِ کاملہ کا بدن پر اثر ظاہر ہوتا ہے اور ناقصہ کا بدن پر اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ قبر کی حیات ناقصہ ہے، یعنی بدن پر ظاہر نہیں۔ قرآن کریم میں حیاتِ کاملہ کا ذکر ہے۔

علماء کہتے ہیں کہ دنیا کی حیات ایسی ہے کہ جس میں بدن پر اثراتِ کامل ہیں اور روح تابع ہے، یعنی بدن اصل اور روح اس کے تابع ہے؛ اسی لیے اللہ والوں کے سوا جن کو دیکھو بدن کی خدمت اور اصلاح میں مشغول رہتے ہیں۔

قبر کی حیات میں روح کے احکام اصل اور بدن اس کے تابع ہے؛ اس لیے وہ حیاتِ کاملہ نہیں۔ اور آخرت کی حیات میں روح و بدن دونوں طاقتیں کامل ہیں۔

بعض حضرات کے نزدیک آیت کریمہ کا معنی یہ ہے: ﴿كُنْتُمْ اَمْوَاتًا﴾ فی الدنیا ﴿فَاَحْيَاكُمْ﴾ فی القبر ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ بالنفخ ﴿ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ فی الحشر۔

دلیل (۳): اگر قبر کے اندر سوال و جواب ہوتا تو محسوس ہوتا؛ مگر محسوس کا محل یعنی بدن ہی نہیں رہتا ہے، تو پھر عذاب و لذت کا کیا سوال ہے؟

جواب: (۱) علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ سوال و جواب اور ثواب و عقاب کا تعلق روح کے ساتھ ہے بدن کے ساتھ نہیں؛ اس لیے محسوس نہیں ہوتا؛ مگر یہ جواب ہمارے مطابق نہیں؛ کیونکہ ہم روح مع البدن کے قائل ہیں۔

(۲) عن المنهال بن عمرو عن زاذان عن البراء بن عازبؓ قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فذكر الحديث الطويل أمامه، وفيه في صفة المؤمن: ”وَتُعَاد رَوْحُهُ فِي جَسَدِهِ، وَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ فِي جِلْسَانِهِ“. (سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في المسألة في القبر، رقم: ۴۷۵۳. ومسند أبي داود الطيالسي، رقم: ۷۸۹. ومسند أحمد، رقم: ۱۸۵۳. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، رجاله رجال الصحيح.)

اس حدیث کی سند میں بعض حضرات نے زاذان پر تشیع کا الزام لگایا ہے؛ لیکن متقدمین کے یہاں حضرت عثمانؓ پر حضرت علیؓ کو فضیلت دینے اور حضرت علیؓ کو قتال میں برحق سمجھنے کو بھی تشیع کہتے ہیں؛ تہذیب التہذیب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابان بن تغلب کے نام کے تحت لکھا ہے: ”فالتشيع في عرف المتقدمين هو اعتقاد تفصيل عليّ على عثمان، وأن عليّاً كان مصيباً في حروبه“. (تہذیب التہذیب ۹۴/۱)

تحریر تقریب التہذیب میں شعیب الرنؤوط اور بشاد عواد لکھتے ہیں: ”بل ثقة، فقد وثّقه يحيى بن معين وابن سعد والعجلي وابن شاهين والخطيب والذهبي“. (۴۰۹/۱)

اور منہال بن عمرو کے بارے میں تحریر تقریب التہذیب میں ہے: ”فقد وثّقه الأئمة: ابن معين والنسائي والعجلي، وذكره ابن حبان في الثقات“. (۴۲۱/۳)

(۳) محسوس نہ کرنے سے لازم نہیں آتا کہ موجود نہ ہو؛ ورنہ فرشتوں کو کون محسوس کرتا ہے، اسی طرح کراماً کا تبین جو کندھوں پر بیٹھے ہیں انھیں کون محسوس کرتا ہے؟! معلوم ہوا کہ عدم رؤیت اور عدم احساس سے عدم وجود لازم نہیں آتا۔

عذاب قبر کی مثال نیند میں خواب کی سی ہے:

(۴) شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ عذاب قبر کو خواب پر قیاس کرو کہ نیند میں خواب دیکھنے والے پر کیا کیا گزرتی ہے؛ مگر پاس جا گئے والے کو خبر بھی نہیں ہوتی؛ حالانکہ وہ خواب آدمی چیتا بھی ہے اور خوفناک خواب دیکھنے سے اسے پسینہ بھی چھوٹ جاتا ہے۔ یہ خواب تو جا گئے پر منقطع ہو جاتا ہے؛ اگر دائمی ہوتا تو جو تکلیف اس پر گزر رہی ہوتی ہے اس کو بھی آخر دم تک محسوس کرتا۔ (حجۃ اللہ البالغۃ مع شرح رحمۃ اللہ الواسعۃ ۱/۳۸۵-۳۸۶)

(۵) ثواب و عقاب میں اصل اس کا اثر ہے، جیسے سانپ نے کاٹا تو سانپ اصل نہیں؛ بلکہ زہر کے سبب جو الم اور درد محسوس ہوتا ہے وہ اثر ہی اصل ہے۔ درد بھی دوسرے کو محسوس نہیں ہوتا اور مریض اس کو محسوس کرتا ہے؛ اگرچہ دکھائی تو دونوں کو نہیں دیتا۔

(۶) قبر میں روح کا تعلق بدن کے ساتھ تعلق نزول ہے، تعلق حلول و تعلق تصرف نہیں۔ یہ کوئی نہیں کہتا کہ روح نے اس کے بدن میں حلول کیا اور ”یُعَادِ رُوْحُهُ فِیْ جَسَدِهِ“ کا مطلب بھی ایک گونہ تعلق کا پیدا ہونا ہے؛ اس لیے بدن میں بھی اس الم اور تکلیف کا اثر مردے کو محسوس ہوتا ہے۔

عالم مثال میں روح وغیرہ کے متشکل ہونے کی چند مثالیں:

آج کل بعض علما کہتے ہیں کہ ثواب و عقاب روح پر اثر انداز ہوتا ہے جو شکل مثالی کے ساتھ متشکل ہے اس قبر میں نہیں؛ بلکہ عالم مثال میں، جس میں ارواح اور معانی کسی شکل میں متشکل ہوتی ہیں۔ احادیث میں جو سوال و جواب کا ذکر آتا ہے سب کا تعلق عالم مثال سے ہے جس میں روح متشکل ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے حجتہ اللہ البالغہ میں عالم مثال کے عنوان سے مستقل باب قائم کیا ہے، جیسا کہ حدیث میں آتا ہے:

(۱) ”خَلَقَ اللّٰهُ الْخَلْقَ، فَلَمَّا فَرَّغَ مِنْهُ قَامَتِ الرَّحْمُ، فَأَخَذَتْ بِحَقْوِ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ لَهُ: مَهْ. قَالَتْ: هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ“ (صحیح البخاری، کتاب تفسیر القرآن، باب سورة محمد، رقم: ۴۸۳۰)

اس پر حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دیکھو! رحم یعنی رشتہ داری ایک شکل میں متشکل ہوگئی۔ (۲) ”اَقْرَأْ وَالزَّهْرَاوِينَ. قِيلَ: وَمَا الزَّهْرَاوَانُ؟ قَالَ: الْبَقْرَةُ وَآلُ عِمْرَانَ، فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا عَمَامَتَانِ.“ (صحیح مسلم، کتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة القرآن، رقم: ۸۰۴)

سورتوں کو عالم مثال میں بادلوں کی شکل عطا کی گئی ہے۔

(۳) قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”إِنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ الْأَيَّامَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى هَيَاتِهَا وَيَبْعَثُ الْجُمُعَةَ زَهْرَاءَ مُنِيرَةً أَهْلُهَا يَحْفُونَ بِهَا كَالْعُرُوسِ تُهْدَى إِلَى كَرِيمِهَا تُضِيءُ لَهُمْ يَمْشُونَ فِي ضَوْئِهَا.“ (المستدرک للحاکم، رقم: ۱۰۲۷. وقال الحاکم: شاذّ صحیح الإسناد. ووافقه الذهبي).

(۴) وَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”إِنِّي رَأَيْتُ الْجَنَّةَ فَتَنَاولْتُ عَنْقُودًا، وَلَوْ أَصْبَتْهُ لَأَكَلْتُمُ مِنْهُ مَا بَقِيَ الدُّنْيَا، وَأَرَيْتُ النَّارَ فَلَمْ أَرَ مَنْظَرًا كَالْيَوْمِ قَطُّ أَفْطَعُ.“ (صحیح البخاری، أبواب الکسوف، باب صلاة الکسوف، رقم: ۱۰۵۲)

یعنی جنت دیوار میں متشکل ہوگئی۔

(۵) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يُجَاءُ بِالْمَوْتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُ كَيْشٌ

أَمْلَحُ". (صحيح مسلم، كتاب الجنة، باب النار يدخلها الجبارون، رقم: ۲۸۴۹. وصحيح البخاري، رقم: ۴۷۳۰)

موت کو دنبہ کی شکل میں متشکل کیا جائے گا۔

(۶) عن مجاهد قال: كنا عند ابن عباس رضي الله عنهما، فذكروا الدجال، فقال:

إنه مكتوب بين عينيه كافر، وقال ابن عباس: لم أسمعه قال ذلك، ولكنه قال: "أما إبراهيم فانظروا إلى صاحبكم (أي: النبي ﷺ)، وأما موسى فرجل آدم جعد على جمل أحمر مخطوم بخلبة كأنني أنظر إليه إذ انحدر في الوادي يلبي". (صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب الجعد، رقم: ۵۹۱۳)

ظاہر بات ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نہ قبر میں اونٹ پر سوار تھے، نہ یہ کہ قبر کے پاس اونٹ کھڑا تھا، یہ سب عالمِ مثال میں ہوا۔

(۷) حضور اکرم ﷺ نے معراج کی شب انبیاء علیہم السلام سے ملاقات کی تو وہ اجساد مثالیہ کے ساتھ تھے اور اجساد حقیقیہ اصلیہ تو قبر ہی میں تھے، سوائے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے۔

اور قبر کا عذاب بھی عالم برزخ میں ہوتا ہے اور برزخ کا معنی پردہ ہے کہ لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہے، جیسے جن اور ملائکہ وغیرہ؛ لیکن آج کل بعض لوگ قبر سے روح کے تعلق کا قطعی انکار کرتے ہیں اور جن احادیث میں اس مسئلے سے متعلق واضح کلمات، مثلاً: "يعاد روحه"، یا "السلام عليكم يا أهل القبور" وغیرہ الفاظ آئے ہیں یا تو ان کو ضعیف کہتے ہیں، یا تاویل کرتے ہیں؛ باوجودے کہ صحیح بخاری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "ما أنتم بأسمع منهم، ولكن لا يجيبون" موجود ہے۔ یہ طرز عمل صحیح نہیں۔

حیاتِ قبر کے منکرین کی چوٹی دلیل:

﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ (الدخان: ۵۶) قرآن کریم سے صرف ایک موت ثابت ہے، قبر میں حیات اور پھر قیامت میں موت ماننے کی صورت میں دو موتیں ماننی پڑے گی۔

جواب (۱): دنیا کی حیات معہودہ اور معروفہ ہے اس کے بعد جو موت ہے وہ بھی محسوس و مشاہدہ ہے؛ البتہ قبر کی حیات عالم برزخ کا معاملہ ہے؛ اس لیے اس کو شمار نہیں کیا۔

(۲) فیہا میں ضمیر دنیا کی طرف راجع ہے، اور قبر میں جو حیات ہے وہ دنیا کی نہیں؛ بلکہ عالم برزخ کی ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک قبر کی حیات ثابت ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (ابراہیم: ۲۷)

عن البراء بن عازب رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إِذَا أَعِدَّ الْمُؤْمِنُ فِي قَبْرِهِ أَتَى ثُمَّ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾. (صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم: ۱۳۶۹)

(۲) ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ

الْعَذَابِ﴾. (غافر: ۴۶)

قال السمرقندي: قال ابن عباس: يعني: تعرض أرواحهم على النار غدوًّا وعشيًّا. هكذا قال قتادة ومجاهد... والآية تدل على إثبات عذاب القبر؛ لأنه ذكر دخولهم النار يوم القيامة، وذكر أنه تُعرض عليهم النار قبل ذلك غدوًّا وعشيًّا. (تفسير السمرقندي ۲۰۸/۳)

(۳) ﴿الْهَلْكُمْ التَّكَاثُرُ. حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾. (التكاثر: ۱-۲)

قال الطبري: "وفي هذا دليل على صحة القول بعذاب القبر". (تفسير الطبري، التكاثر: ۲)

(۴) ﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ﴾. (الطور: ۴۷)

أخرج الطبري بإسناده عن البراء وابن عباس ﴿عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ﴾ قالوا: عذاب القبر

قبل عذاب يوم القيامة. (تفسير الطبري، الطور: ۴۷)

(۵) ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾. (طه: ۱۲۴)

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ قال: "عذاب القبر". (المستدرک للحاکم، رقم: ۳۴۳۹. وقال الحاکم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

(۶) حدیث میں آتا ہے کہ قبر میں سوال ہوگا اور مومن جواب دے گا: رَبِّيَ اللَّهُ، وديني الإسلام، ونبي محمد صلى الله عليه وسلم. اور کافر اور منافق کہیں گے: ہا ہا ہا لا أدري.

عن البراء بن عازب مرفوعاً: "وَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ فَيُجْلِسَانِهِ فَيَقُولَانِ لَهُ: مَنْ رَبُّكَ؟ فَيَقُولُ: رَبِّيَ اللَّهُ. فَيَقُولَانِ لَهُ: مَا دِينُكَ؟ فَيَقُولُ: دِينِي الْإِسْلَامُ. فَيَقُولَانِ لَهُ: مَا هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بُعِثَ فِيكُمْ؟ قَالَ: فَيَقُولُ: هُوَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... "وَإِنَّ الْكَافِرَ" فَذَكَرَ مَوْتَهُ قَالَ: "وَتُعَادَ رُوحُهُ فِي جَسَدِهِ، وَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ فَيُجْلِسَانِهِ فَيَقُولَانِ لَهُ: مَنْ رَبُّكَ؟ فَيَقُولُ: هَا هَا لَا

أدري. فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: هاه هاه لا أدري. فيقولان: ما هذا الرجل الذي بُعِثَ فيكم؟ فيقول: هاه هاه لا أدري. فينادي مناد من السماء أُنْ كَذَبَ، فأفرشوه من النار، وألبسوه من النار، وافتحوا له باباً إلى النار“. الحديث. (سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في المسألة في القبر، رقم: ٤٧٥٣. ومسند أحمد، رقم: ١٨٣٤، وإسناده صحيح)

قبر میں سوال کرنے والے فرشتوں کے نام:

بعض علماء فرماتے ہیں کہ کافر سے قبر میں سوال کرنے والے منکر اور نکیر ہیں اور مؤمن سے سوال کرنے والے مبشر اور بشیر ہیں۔ انھیں منکر اور نکیر اس لیے کہتے ہیں کہ ان کی شکل کفار کے لیے ڈراؤنی اور وحشت ناک ہوگی۔ یا ان کی شکل ہماری شکلوں سے مشابہ نہیں؛ بلکہ نامانوس ہے۔

منکر کے دو معنی آتے ہیں: (۱) خلاف شریعت اور فحیح؛ (۲) نامانوس؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُمُ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرُهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾ (ہود: ۷۰)

قبر میں سوال کرنے والے منکر نکیر دو فرشتے ہیں، یا یہ پوری جماعت کا نام ہے؟

سوال: کیا سب اموات سے یہی دو فرشتے سوال کرتے ہیں، یا یہ پوری جماعت کا نام ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ نے ان کے جسم کو اتنا عظیم بنایا ہے کہ وہ جس طرح اور جہاں چاہیں پہنچ جاتے ہیں۔ ان کی مثال سورج کی طرح ہے جو نصف کرہ پر چھایا رہتا ہے۔ منکر نکیر بھی اتنے ہی عظیم الجثہ اور صاحب اختیار ہیں کہ جہاں چاہیں پہنچ جاتے ہیں۔

اور اس کی مثال ملک الموت کی طرح ہے کہ ملک الموت ایک عظیم الہیکل فرشتہ ہے، جس کا نام بعض روایات میں اسماعیل اور بعض موقوف روایات میں عزرائیل آتا ہے۔ اور وہب وغیرہ سے مروی ہے کہ پوری دنیا اس کے سامنے ایک پلیٹ کی طرح ہے، جہاں سے چاہے لقمہ لے لے۔

لیکن یہ خلاف تحقیق ہے؛ کیونکہ محققین فرماتے ہیں کہ قرآن میں ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ (الانعام: ۶۱) آیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح قبض کرنے والے اللہ کے بھیجے ہوئے فرشتے ہیں اور ان کا سربراہ ملک الموت ہے، اس کے ماتحت بہت سے فرشتے ہیں جو اس کام میں اس کے حکم پر چلتے ہیں اور اس کے معاون ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسی طرح منکر نکیر کے ماتحت کام کرنے والے بھی بہت سارے فرشتے ہیں۔

قبر میں سوال روح سے جسم سمیت ہوگا۔

روح کے متعدد حالات اور مراحل:

(۱) روح کا بدن سے کوئی تعلق نہ ہونا؛ چنانچہ روح کو جسد سے دو ہزار سال قبل پیدا کیا گیا ہے۔ (البحر المحیط لأبی حیان ۴/۵۴۱۔ لیکن ابن قیم نے ”الروح“ (ص ۱۷۲) میں اس روایت کی سند کو عتبہ بن سکن اور اراطا بن منذر کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے اور روح کی تخلیق پر بدن کی تخلیق کے مقدم ہونے کے متعدد دلائل ذکر کئے ہیں۔)

(۲) روح کا تعلق عالم ذریت میں؛ قال تعالیٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾۔ (الأعراف: ۱۷۲)

سوال: اس آیت میں عہد الست کا ذکر ہے جو یاد نہیں، تو پھر فائدہ کیا ہوا؟

جواب: اس عہد کی یاد دہانی کے لیے انبیاء علیہم السلام مبعوث ہوئے اور اگر یاد نہیں تو یاد کرایا گیا۔ نیز اگرچہ یاد نہ ہو؛ مگر عہد الست کے نتیجے کی طرف فطری میلان انسان میں پایا جاتا ہے۔ اور کسی چیز کا فطرت میں ہونا تعلیم کے اثر سے ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ سکھائی ہوئی اور اقرار شدہ بات ہے۔

(۳) روح کا تعلق ماں کے پیٹ میں موجود بچے سے۔

(۴) روح کا تعلق بدن سے پیدا ہونے کے بعد۔

(۵) خواب میں جسم کے ساتھ روح کا تعلق روح الحیات کا ہے کہ روح کی شعائیں جسم میں موجود ہیں؛ اگرچہ روح جدا ہو کر دور چلی جاتی ہے؛ مگر انسان مرتنا نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ خواب میں روح التمیز اور روح الشعور الگ ہو گئی اور روح الحیات موجود ہے۔

(۶) روح کا تعلق بدن کے ساتھ عالم برزخ اور عالم آخرت میں۔

عذاب قبر اور ثواب قبر روح مع الجسد کے لیے ہے۔ (رد المحتار ۲/۱۶۵، مطلب ما اختص به الجمعة۔ التفسیر المظہری ۷۷/۹، تحت قوله: ﴿يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ﴾۔ شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، ص ۴۰۰۔ کتاب الروح لابن القيم الجوزية، ص ۶۶، فصل هل عذاب القبر على النفس والبدن۔ العرف الشذی، ص ۲۰۶، أبواب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر۔ شرح الفقه الأكبر لملا علی القاری، ص ۱۰۲)

اس زمانے میں بعض پاکستانی علماء کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کی ارواح اعلیٰ علیین میں ہیں، مومنین کی ارواح علین میں ہیں اور بد بختوں کی ارواح سچین میں ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کی ارواح کو عالم برزخ میں ان کے عرضی ابدان کے ہم شکل مشک و کافور کے مثالی ابدان دئے جاتے ہیں جو نعمتوں سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ہمارے اکابر کا مسلک یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا ان کی ارواح کے ساتھ گہرا اور قوی تعلق ہے جس کی وجہ

سے وہ قریب سے صلاۃ و سلام سماعت فرماتے ہیں اور دور سے ان تک فرشتے ہمارا سلام پہنچاتے ہیں +
حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم:

پاکستان میں مدت دراز سے حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہمارے اکابر علمائے دیوبند اور اشاعت التوحید کے درمیان اختلاف چلا آرہا ہے اور اس مسئلے میں بلا مبالغہ بیسیوں رسالے لکھے گئے۔ اشاعت التوحید والوں کی طرف سے حیات بعد الممات، القول الجلی، المسک المأثور، اکابر کا باغی کون؟ وغیرہ رسالے چھپے ہوئے ہیں۔ دوسری جانب سے تسکین الصدور لمولانا سرفراز خان صفدر، مقام حیات لمولانا خالد محمود، رحمت کائنات لمولانا محمد زاہد الحسینی، تسکین الأذکیاء، تقریر دلپذیر، حیاۃ الانبیاء وغیرہ رسالے لکھے گئے ہیں۔

ان رسائل میں قبر، برزخ، حیات اور موت، مستقر ارواح، روح کا بدن کے ساتھ تعلق وغیرہ پر لمبی چوڑی بحثیں کی گئی ہیں اور ہر ایک فریق نے اکابر دیوبند کو اس کے ساتھ ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ یہاں ان سب تفصیلات میں جانے کی زیادہ ضرورت نہیں، اصل اختلاف یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اطہر پر جب صلاۃ و سلام پیش کیا جاتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سماعت فرماتے ہیں، یا نہیں؟ اور دور سے صلاۃ و سلام ان تک پہنچایا جاتا ہے، یا نہیں؟ اور اگر کوئی روضۂ انور کے پاس شفاعت و دعا کی درخواست کرے، تو یہ درست اور مفید ہے، یا نہیں؟ اس مسئلے میں ہمارے اکابر قرآن و حدیث اور فقہائے کرام اور اساطین امت کے اقوال کی روشنی میں صلاۃ و سلام قریب سے سماعت اور شفاعت و دعا کی درخواست کے قائل ہیں، اور اشاعت التوحید کے علمائے کرام اس کے منکر ہیں۔

حیات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے چند دلائل:

علمائے دیوبند اپنے مدعی پر درج ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

۱- عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الأنبياء أحياء في

قبورهم يُصلُّون"۔ (مسند أبي يعلى، رقم: ۳۴۲۵، قال حسين سليم في تعليقه: إسناده صحيح)

اس حدیث میں انبیاء کے اپنی قبروں میں زندہ ہونے کا ذکر ہے اور حیات میں روح کا تعلق بدن کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ تعلق قبر میں ہے۔

اشکال: اس کی سند میں ابوالجہم الازرق بن علی کے بارے میں یغوب آیا ہے، یعنی عجائب بیان کرتا ہے؟ جواب: حافظ ابن حجر نے ان کو صدوق لکھا ہے اور ابن حبان نے ان کو "الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ محدثین کی ایک جماعت نے ان سے روایت کیا ہے اور شیخ شعیب ارناؤط نے ان کی روایت کو حسن کہا ہے۔ (راجع:

تعلیقات الشیخ شعیب أرنؤط علی صحیح ابن حبان، رقم: ۴۷۵۹)

نیز اخبار اصفہان لابی نعیم میں ان کا متابع عبداللہ بن محمد بن یحییٰ موجود ہے۔ (أخبار أصفهان لأبي نعیم

۴/۴، ترجمة عبد الله بن إبراهيم بن الصباح، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

اشکال: اس کی سند میں حجاج بن اسود سے سوائے مستم بن سعید اور کوئی روایت نہیں کرتا؛ اس لیے یہ مجہول

ہے۔

جواب: حجاج بن اسود ثقہ راوی ہیں اور ان سے بہت سارے راوی روایت کرتے ہیں، جن میں جریر بن حازم، حماد بن سلمہ، روح بن عبادہ، عیسیٰ بن یونس وغیرہ شامل ہیں؛ اس لیے حافظ ذہبی کا یہ کہنا کہ ان سے روایت کرنے والے صرف مستم بن سعید ہیں۔ تسامح ہے۔ نیز حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں تحریف فرمایا ہے: قال أحمد: ثقة ورجل صالح. وقال ابن معين: ثقة. وقال أبو حاتم: صالح الحديث. وذكره ابن حبان في "الثقات". (لسان الميزان ۱۷۵/۲)

اشکال: اس کی سند میں مستم بن سعید کو کبھی کبھار وہم ہو جاتا تھا۔

جواب: ان کو وہم نہیں ہوتا تھا، ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا اور یہ کہا ہے: ”رَبَّمَا خَالَفَ“ یعنی مستم نے شعبہ کی مخالفت کی جس میں مستم حق پر ہیں۔ دکتور بشار عواد اور شعیب ارنؤط ”تحریر تقریب التہذیب“ میں لکھتے ہیں: ”بل صدوق حسن الحديث، فقد وثقه أحمد بن حنبل، وقال النسائي وابن معين في رواية ابن محرز عنه: ليس به بأس. وذكره ابن حبان في "الثقات" وقال: ربما خالف. فأخذها منه المصنف (ابن حجر) فكتب ربَّما وهم. وإنما خالف مستم شعبه في حرف صَحَّفَ فيه شعبه، وذكر يحيى بن معين أن مستم هو المصيب، فكان ماذا؟ وقال الذهبي في الكاشف: صدوق“۔ (تحریر تقریب التہذیب ۳۶۶/۳)

مستم اور شعبہ کا قصہ یہ ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھتے ہیں تو اس کے پاس دو فرشتے منکر نکیر آتے ہیں۔ تو اس کے الفاظ مستم بن سعید نے یوں نقل کئے ”إِذَا وَضَعْتَ لِمَثَلِكُ جَاءَكَ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ“ جب آپ کی زلفیں قبر میں رکھی جاتی ہیں تو سوال و جواب کے لیے دو کالے رنگ کے فرشتے آتے ہیں۔ اور یہ الفاظ بمعنی اور صحیح ہیں۔ اور شعبہ نے ”إِذَا وَضَعْتَ لِمَثَلِكُ“ کے الفاظ نقل کئے جس کے معنی یہ بنتے ہیں کہ جب تم کو تمھارے مثل کے لیے رکھا جائے۔ تو اس عبارت میں مستم حق بجانب ہیں۔ حافظ ابن حجر نے خواہ مخواہ ان کو وہم کا شکار کہا۔ سامحہ اللہ تعالیٰ۔ اس لیے یحییٰ بن معین نے مستم کو برحق کہا۔ تہذیب الکمال للمزنی مع تعلیقات الدکتور بشار عواد (۲۳۰/۲۷) کی مراجعت کیجئے۔

معلوم ہوا کہ خود حافظ ابن حجر کو وہم ہوا اور بما خالف کو ربما وہم میں تبدیل کر دیا۔

۲- عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أَكْثَرُوَا الصَّلَاةَ عَلَيَّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَإِنَّهُ مَشْهُودٌ، تَشْهَدُهُ الْمَلَائِكَةُ، وَإِنَّ أَحَدًا لَنْ يُصَلِّيَ عَلَيَّ إِلَّا عُرِضَتْ عَلَيَّ صَلَوَاتُهُ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهَا"، قَالَ: قُلْتُ: وَبَعْدَ الْمَوْتِ؟ قَالَ: "وَبَعْدَ الْمَوْتِ، إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى الْأَرْضِ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ، فَبِئْسَ اللَّهُ حَيُّ يُرْزَقُ". (سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته صلى الله عليه وسلم، رقم: ۱۶۳۷)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صلاۃ روح مع الجسد پر پیش کی جاتی ہے؛ اسی لیے تو جسم کے بوسیدہ نہ ہونے کا ذکر آیا، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ جسد غصری پر پیش کی جاتی ہے، جسد مثالی پر نہیں؛ کیونکہ جسد مثالی جسم کے بوسیدہ ہونے کے بعد بھی باقی ہے۔

بعض حضرات حدیث کے ایک راوی سعید بن ابی ہلال پر کلام کرتے ہیں؛ لیکن ابن سعد، دارقطنی، امام عجل، ابن خزیمہ، بیہقی، خطیب بغدادی، ابن عبد البر، سب ان کو لائقہ کہتے ہیں۔ اور یہ صحیحین کے راوی ہیں۔ (راجع: تحریر تقریب التہذیب ۲۵/۲)

۳- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَرَرْتُ عَلَى مُوسَى لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي عِنْدَ الْكَثِيبِ الْأَحْمَرِ، وَهُوَ قَائِمٌ يَصَلِّي فِي قَبْرِهِ". (صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى عليه السلام، رقم: ۲۳۷۵)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زمین پر موسیٰ علیہ السلام کی قبر پر گزرے اور قبر میں ان کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ روح کا تعلق قبر کے ساتھ ہے۔

۴- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ صَلَّى عَلَيَّ عِنْدَ قَبْرِي سَمِعْتُهُ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيَّ مِنْ بَعِيدٍ أَعْلِمْتُهُ". (أخرجه أبو الشيخ في كتاب الثواب، وابن حبان في كتاب ثواب الأعمال. قال السخاوي في القول البدیع (ص ۱۶۰): وسنده جيد.)

اشکال: اس کی سند میں محمد بن مروان السدی الصغیر ہے جو مجروح ہے۔

جواب: بیہقی کی سند میں ہے، ابوالشیخ کی سند میں نہیں ہے، اور یہ سند صحیح ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہے کہ عبد الرحمن بن احمد الاعرج جو ابوالشیخ کے استاذ ہیں ان کے دو تلمیذ ہیں ایک ابوالشیخ اور دوسرے ابوالاحمد محمد بن احمد بن ابراہیم۔ اور امام ذہبی نے تاریخ اسلام (۱۹۲/۲۲) میں، ابوالنعمان نے طبقات المحدثین (۵۴۱/۳) میں ان کا ذکر کیا ہے؛ اس لیے یہ مجہول الذات تو نہیں؛ لیکن مجہول الحال اور مستور ہے؛ اس

لیے کہ کسی محدث نے ان کی توثیق نہیں کی۔ حافظ ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر میں لکھا ہے: ”وَأَنَّ رَوِي عَنْهُ

إِثْنَانِ فَصَاعِدًا وَلَمْ يُوَثَّقْ فَهُوَ مَجْهُولُ الْحَالِ وَهُوَ الْمُسْتَوْر“. (شرح النخبة، ص ۷۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ ابوالشیخ کو علامہ ذہبی نے حافظ، امام اور مسند زمان کہا ہے اور ابن مردویہ نے ثقہ مامون کہا ہے۔ (تذکرۃ الحفاظ ۱۰۵/۳)

اور ابوالاحمد محمد بن احمد بن ابراہیم کے بارے میں علامہ ذہبی نے متعدد محدثین سے ان کا حافظ، ثقہ، متقن اور مامون ہونا نقل کیا ہے۔ (سیر أعلام النبلاء ۶/۱۶)

اور امام دارقطنی فرماتے ہیں کہ جس شخص سے دو ثقہ راوی روایت کریں اس کی جہالت ختم ہو جاتی ہے اور عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔ ”قال الدارقطني: من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته، وثبتت عدالته“. (فتح المغیث ۵۴/۲)

علامہ سخاوی فرماتے ہیں: ”نسبه ابن المَوَّاق لأكثر أهل الحديث كالبنار والدارقطني“. (فتح المغیث ۵۴/۲)

علامہ زبیلی اور علامہ عینی فرماتے ہیں: ”وإنما ترتفع جهالة المجهول إذا روى عنه ثقتان مشهوران“. (نصب الرایۃ ۳۹/۲۔ شرح سنن أبي داود للعینی ۲۳۹/۳۔ وعمدة القاری ۵۶/۶)

نیز علامہ ذہبی نے مالک بن الخیر کے بارے میں کہا ہے: ”في رواية الصحيحين عدد كثير ما علمنا أن أحداً نص على توثيقهم، والجمهور على أن من كان من المشايخ قد روى عنه جماعة، ولم يأت بما ينكر عليه أن حديثه صحيح“. (مقدمة المصنف لابن أبي شيبه، ص ۸۸)

شیخ عبد اللہ بن الصدیق الغماری اور مولانا حبیب الرحمن اعظمی کی بھی یہی رائے ہے۔ الکاشف للذہبی کے مقدمہ میں شیخ محمد عوامہ نے مولانا حبیب الرحمن اعظمی سے نقل کیا ہے: ”وأما توثيق ابن حبان إذا انفرد: فهو مقبول عندي، معتد به إذا لم يأت بما ينكر عليه، وهو الذي يؤدي إليه رأي الحافظ ابن حجر، فإنه أقر قول الذهبي في ”الميزان“: إن الجمهور على أن من كان من المشايخ قد روى عنه جماعة، ولم يأت بما ينكر عليه، فحديثه صحيح، أقره الحافظ في حق من لم يوثقه أحد، فإذا كان ابن حبان وثقه: فهو أولى بالقبول“. كما تقدم بعضه في ص ۳۳، وموافقة شيخنا عبد الله الصديق له“. (مقدمة الكاشف، ص ۵۵، ط: شركة دار القبلة، جدة)

اور حافظ ابن قیم کا بھی یہی مذہب ہے: ”وأما مجهول الحال فقد ذهب ابن القيم - رحمه الله - إلى أن الجهالة تزول عنه، ويحتج بحديثه: ۱- إذا روى عنه ثقتان. ۲- ولم يعلم فيه

جرح ولا قدح“۔ (ابن قیم الجوزية وجهوده في خدمة السنة ۱/ ۴۷۷)

حافظ ابن قیم زاد المعاد میں لکھتے ہیں: ”وخالِد بن عرفة قد روى عنه ثقتان: قتادة، وأبو بشر،

ولم يعرف فيه قدح، والجهالة ترتفع عنه برواية ثقتين“۔ (زاد المعاد ۵/ ۳۵)

حافظ ابن رجب حنبلي لکھتے ہیں: ”وقد اختلف الفقهاء وأهل الحديث في رواية الثقة عن

رجل غير معروف، هل هو تعديل له أم لا؟ وحكى أصحابنا عن أحمد في ذلك روايتين.

وحكوا عن الحنفية أنه تعديل، وعن الشافعية خلاف ذلك. والمنصوص عن أحمد يدل على

أنه من عرف منه أنه لا يروي إلا عن ثقة فروايته عن إنسان تعديل له، ومن لم يعرف منه ذلك

فليس بتعديل، وصرح بذلك طائفة من المحققين من أصحابنا وأصحاب الشافعي. قال

أحمد في رواية الأثرم: إذا روى الحديث عبد الرحمن ابن مهدي عن رجل فهو حجة. وقال

في رواية أبي زرعة: مالك بن أنس إذا روى عن رجل لا يعرف فهو حجة. وقال يعقوب بن

شيبة: قلت ليحيى بن معين: متى يكون الرجل معروفًا؟ إذا روى عنه كم؟ قال: إذا روى عن

الرجل مثل ابن سيرين والشعبي، وهؤلاء أهل العلم فهو غير مجهول. قلت: فإذا روى عن

الرجل مثل سماك بن حرب وأبي إسحاق؟ قال: هؤلاء يروون عن مجهولين. انتهى. وهذا

تفصيل حسن، وهو يخالف إطلاق محمد بن يحيى الذهلي الذي تبعه عليه المتأخرون أنه لا

يخرج الرجل من الجهالة إلا برواية رجلين فصاعداً عنه“۔ (شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي

۸۰/۱-۸۲)

علامہ ذہبی نے تاریخ اسلام میں اعرج کے ایک اور شاگرد احمد بن بندار بن اسحاق کا ذکر کیا ہے، اور انھیں

اصہبان کا شیخ و مسند اور ثقہ لکھا ہے۔ (تاریخ الإسلام ۲۲/ ۱۹۲ و ۲۶/ ۱۸۷)

یہی وجہ ہے کہ متعدد محدثین نے ابوالشیخ کی سند کو جید کہا ہے؛ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”وأخرجه

أبو الشيخ في كتاب الثواب بسند جيد بلفظ: ”مَنْ صَلَّى عَلَيَّ عِنْدَ قَبْرِ سَمِعْتُهُ، وَمَنْ صَلَّى

عَلَيَّ نَائِيًا بُلْغَتُهُ“۔ (فتح الباري ۶/ ۴۸۸)

علامہ سخاوی فرماتے ہیں: ”وسنده جيد“۔ (القول البدیع، ص ۱۶۰)

اسی طرح ملا علی قاریؒ نے بھی ابوالشیخ کی سند کو جید کہا ہے۔ (مرقاۃ المفاتیح ۲/ ۴۷۹، کتاب الصلاة، باب

الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وفضلها)

شیخ عبدالفتاح ابونعدہ رحمہ اللہ نے ”الرفع والتكميل“ کی تعلیق میں اس موضوع پر طویل اور جامع

بحث کی ہے جو ۱۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ موصوف نے متعدد دلائل اور محدثین کے اقوال کی روشنی میں اس بات کو ثابت کیا ہے کہ اگر امام بخاری، یا ابوزرعہ، یا ابوحاتم، یا ابن ابی حاتم، یا ابن حبان وغیرہ وہ محدثین جنہوں نے رجال پر کلام کیا ہے یا اس موضوع پر تالیف کی ہے اگر ان میں سے کسی نے کسی ایسے راوی کو ذکر کیا اور اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا جو نہ مجروح ہو اور نہ ہی کسی منکر متن کو بیان کر رہا ہو تو ان کا یہ سکوت توثیق کے قبیل سے ہوگا اور اس کی روایت صحیح یا حسن کے درجے میں ہوگی۔

موصوف بحث کے آخر میں لکھتے ہیں: ”إِذَا عَلِمَ هَذَا كُلَّهُ، اتَّضَحَتْ وَجَاهَةٌ مَا أَثْبَتَهُ مِنْ أَنَّ مِثْلَ الْبُخَارِيِّ، أَوْ أَبِي زُرْعَةَ، أَوْ أَبِي حَاتِمٍ، أَوْ ابْنِ يُونُسَ الْمَصْرِيِّ الصَّدْفِيِّ، أَوْ ابْنِ حَبَانَ أَوْ ابْنِ عَدِيٍّ، أَوْ الْحَاكِمِ الْكَبِيرِ أَبِي أَحْمَدٍ، أَوْ ابْنِ النُّجَّارِ الْبَغْدَادِيِّ، أَوْ غَيْرِهِمْ مِمَّنْ تَكَلَّمَ أَوْ أَلْفَ فِي الرِّجَالِ، إِذَا سَكَنُوا عَنْ الرَّوَايَةِ الَّتِي لَمْ يَجْرَحْ وَلَمْ يَأْتِ بِمَتْنٍ مُنْكَرٍ: يُعَدُّ سَكُوتُهُمْ عَنْهُ مِنْ بَابِ التَّوْثِيقِ وَالتَّعْدِيلِ، وَلَا يَعْدُ مِنْ بَابِ التَّجْرِيحِ وَالتَّجْهِيلِ، وَيَكُونُ حَدِيثُهُ صَحِيحًا أَوْ حَسَنًا أَوْ لَا يَنْزِلُ عَنْ دَرَجَةِ الْحَسَنِ؛ إِذَا سَلِمَ مِنَ الْمَغَامِزِ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.“ (تعلیقات الرفع والتکمیل فی الجرح والتعديل، ص ۲۶۶)

۵- ”مَا مِنْ أَحَدٍ يُسَلِّمُ عَلَيَّ إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَلَيَّ رُوحِي حَتَّى أُرَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ“۔ (سنن أبي داود، کتاب المناسک، باب زیارة القبور، رقم: ۲۰۴۱، وإسناده حسن.)

”رَدَّ اللَّهُ عَلَيَّ رُوحِي“ میں ”قد“ مقدر ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے میری روح اس سے پہلے واپس کر دی ہے، یا رَدُّ روح سے رَدُّ نطق مراد ہے۔

۶- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ”إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً سَيَّاحِينَ فِي الْأَرْضِ يُبْلِغُونِي مِنْ أُمَّتِي السَّلَامَ“۔ (سنن النسائي، کتاب السهو، باب السلام على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۱۲۸۲، وإسناده صحيح. وأخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم: ۹۱۴، والدارمي، رقم: ۲۸۱۶، وغيرهم.)

ان روایات کی تصحیح اور اشکالات وجوہات کے لیے اس موضوع پر لکھے ہوئے رسالے کافی شافی ہیں۔

سَيَّبَلِي كُلُّ شَخْصٍ بِالسُّوَالِ:

قبر میں سوال سے مستثنیٰ حضرات:

بعض حضرات سوال سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً:

- انبیاء علیہم السلام سے سوال نہ ہوگا؛ اس لیے کہ وہ مسئول نہیں؛ بلکہ سوال کا ذریعہ ہیں۔

اشکال: پھر نبی ﷺ نے عذاب قبر سے کیوں پناہ مانگی؟

جواب: امت کی تعلیم کے لیے اور اظہارِ عز و شکر کے لیے نبی ﷺ نے عذابِ قبر سے پناہ مانگی۔

- ملائکہ سے بھی سوال نہیں ہوگا؛ کیونکہ ملائکہ بھی انبیاء علیہم السلام کی طرح معصوم ہوتے ہیں۔

- روضۃ الطالبین میں امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بچوں سے سوال نہیں ہوگا اور مجنون کے بارے میں توقف کیا ہے۔

اسی طرح مطعون، مطبوع، مرابط، جمعہ کے دن وفات پانے والے، اطفال، مرگِ مفاجات، جیسے دیوار منہدم ہو کر گرے اور کوئی اس کے نیچے دب کر مر جائے، یا ایکسڈنٹ سے مرے، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ موت سے قبل پڑھ لے، صلاۃ الضحیٰ کا التزام کرنے والا، ہر رات سورہ ملک پڑھنے والا؛ ان سب سے سوال نہ ہوگا۔

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اسے موطا امام محمد کے حاشیہ میں شہادت کے باب میں تفصیل سے نقل کیا ہے اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس بارے میں رسالہ لکھا ہے اور اس کا نام ”أبواب السعادة بأسباب الشهادة“ رکھا ہے۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے ”شرح الصدور بشرح حال الموتی والقبور“ میں بھی باب من لا يسأل في القبر کے تحت مذکورہ اشخاص سے سوال قبر نہ ہونے کے بارے میں احادیث نقل کی ہیں۔

بعض حنفیہ کے نزدیک صغار سے سوال ہوگا، لیکن ان کو القاء کیا جائے گا کہ یوں جواب دو، جس طرح دنیا میں بچے کو تعلیم دی جاتی ہے؛ اس لیے کہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بچے کی نماز جنازہ پڑھائی اور فرمایا: ”اللَّهُمَّ قِهِ الْعَذَابَ“۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ عذاب سے قبر کی وحشت مراد ہے۔

قرآن کریم میں سوال کئے جانے کا صراحت سے ذکر ہے؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الحجر: ۹۲) یہ آخرت اور قبر دونوں کو شامل ہے۔

حدیث شریف میں ہے: ”كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ الْمَيِّتِ وَقَفَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: ”اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ وَسَلُّوا لَهُ بِالتَّشْيِيتِ، فَإِنَّهُ الْآنَ يُسْأَلُ“۔ (سنن أبي داود، کتاب الجنائز، باب الاستغفار عند القبر للميت، رقم: ۳۲۲۱)۔

(۱) أخرجه عبد الله بن أحمد في ”السنة“ (رقم: ۱۴۱۹) بإسناد عن سعيد بن المسيب قال: سمعت أبا هريرة، يقول: على المنفوس الذي لم يعمل ذنباً قط فيقول: اللَّهُمَّ قِهِ عَذَابَ الْقَبْرِ.

وذكره الملا علي القاري: في ”المرفقة“ مرفوعاً بلا إسناد. (مروقة المفاتيح، كتاب الجنائز، المشي بالجنائز)

وكذا السيوطي في ”شرح الصدور“ (ص ۱۵۲)

وأخرج الطبراني عن ثمامة عن أنس أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى عَلَى صَبِيٍّ أَوْ صَبِيَّةٍ فَقَالَ: ”لَوْ كَانَ نَجَا أَحَدٌ مِنْ ضَمَةِ الْقَبْرِ لَنَجَا هَذَا الصَّبِيُّ“. (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۳۷۵۳. والأحاديث المختارة للمقدسي، رقم: ۱۸۲۶. قال الدارقطني: والصحيح عن ثمامة مرسل)

اشکال: ایک طرف سوال کئے جانے کا ذکر ہے، اور دوسری جگہ آتا ہے کہ گناہوں کے بارے میں سوال نہ ہوگا: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾. (الرحمن: ۳۹)

جواب: (۱) قبر کے اندر سوال ہوگا، اور بعثت کے بعد سوال نہیں ہوگا۔

(۲) سوال کی دو قسمیں ہیں: ۱- سوال تو بیخ: ۲- سوال استخبار۔ آخرت میں سوال تو بیخ ہوگا۔

عام مسلمانوں سے اور منافق سے سوال ہوگا۔ کافر سے سوال ہے یا نہیں؟ بعض علما کہتے ہیں کہ جس میں نیکی اور بدی دونوں پہلو ہوں تو اس سے سوال ہوتا ہے اور جس کی بدی اور برائی یقینی ہے، تو اس سے کس بات کا سوال ہوگا؟ مگر یہ قول ضعیف ہے اور احادیث کے خلاف ہے۔ حدیث میں جہاں منافق سے سوال کا ذکر آتا ہے وہیں کافر کے بارے میں سوال کا ذکر موجود ہے؛ چنانچہ سنن ابی داؤد کی روایت گزر چکی ہے: "وَأَنَّ الْكَافِرَ... فَيَقُولُ: هَاهُ هَاهُ لَا أَدْرِي." (سنن أبی داؤد، رقم: ۴۷۵۳. ومسنند أحمد، رقم: ۱۸۳۴، وإسناده صحيح)

سات عالم:

عالم سات ہیں:

۱- عالم ارواح: جس میں اللہ تعالیٰ نے ارواح کو چیونٹیوں کی شکل میں پیدا کیا اور ان میں فہم ڈال کر ان سے سوال کیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾. (الأعراف: ۱۷۲)

اس آیت میں بنی آدم کی پشت سے ان کی ذریت کو لینے اور ان سے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار لینے کا ذکر ہے، اور حدیث میں حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے ذریت کو چیونٹیوں کی شکل میں نکالنے اور ان کو اقراری بنانے کا ذکر ہے، اور اچھی ذریت کو دائیں جانب اور خراب ذریت کو بائیں جانب رکھنے کا ذکر ہے۔ دونوں میں آسان تطبیق یہ ہے کہ قرآن کریم میں اولاد آدم علیہ السلام اور حدیث میں آدم علیہ السلام کا ذکر ہے تو حضرت آدم علیہ السلام سے ان کی ذریت اور ان کی ذریت کی پشت سے ذریت در ذریت نکالی گئی۔ یا جب ابنائے آدم میں سے ذریت نکالی گئی اور یہ بات معلوم ہے کہ ابنائے آدم سے ہیں تو حضرت آدم سے نکلتا خود بخود ثابت ہوا۔

اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ اللہ تعالیٰ کا اقرار نجات کے لیے کافی نہیں، پورے دین کو ماننا ضروری ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ربوبیت کا مطلب یہ ہے کہ جس اللہ نے ہماری دینی اور دنیوی تربیت کے لیے دین اتارا ہم اس دین کو مانتے ہیں، یعنی نؤمن بدين الرب الذي ربانا بالدين.

معتزلہ کہتے ہیں کہ ربوبیت پر ذریت کی شہادت لسانی مراد نہیں؛ بلکہ شہادت حالی مراد ہے، یعنی ذریت انسانی اللہ تعالیٰ کی ربوبیت پر دلالت کرتی ہے۔ (غرائب القرآن و رغائب الفرقان ۳/۳۴۳)

ہم کہتے ہیں پھر اس میں انسان کی تخصیص کی کیا ضرورت ہے، پھر تو پوری کائنات اللہ تعالیٰ کی ربوبیت پر شاہد عدل ہے۔

۲- عالم ارحام: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَرَّكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾. (المؤمنون: ۱۲-۱۴)

۳- عالم اجساد۔ ۴- عالم برزخ۔ ۵- عالم آخرت۔ ۶- عالم رویا۔ ۷- عالم مثال۔

ارواح کا مستقر کہاں ہے؟:

(۱) انبیاء علیہم السلام کی ارواح اعلیٰ علیین میں ہیں۔

(۲) ارواح مؤمنین علیین میں ہیں۔

(۳) کفار کی ارواح سجدین میں ہیں۔

(۴) ارواح الشهداء فی جوف طیر خضر۔ یعنی شہدا کی ارواح عالیشان ایئر پورٹ پر سبز پرندوں کی شکل کے طیاروں کی آرام دہ سیٹوں پر بیٹھ کر محو پرواز رہتی ہیں اور وہ ایئر پورٹ عرش کے نیچے معلق ہے۔

”أرواحهم (أي: الشهداء) فی جوف طیر خضر، لها قنادیل معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القنادیل“۔ (صحیح مسلم، کتاب الإمارة، باب بیان أن أرواح

الشهداء فی الجنة، رقم: ۱۸۸۷)

شہدانے اپنے جسموں کو اللہ تعالیٰ کے راستے میں قربان کیا، تو اس جسم کے عوض اللہ تعالیٰ نے ان کو بہترین مرکب عطا کیا۔

اشکال: عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: قال رسول الله ﷺ: ”الشهداء على بارقٍ -نهرٍ بباب الجنة- في قبة خضراء، يخرج عليهم رزقهم بكرةً وعشيًّا“۔ (المستدرک للحاکم، رقم: ۲۴۰۳۔ وقال الحاکم: صحیح علی شرط مسلم۔ ووافقه الذہبی) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہدا جنت کے دروازے پر ہوں گے۔

جواب: یہ وہ شہدا ہوں گے جو حقوق العباد میں محبوس ہوں گے، یا وہ شہدا ہیں جو معرکہ اور جہاد کے شہید نہیں؛ بلکہ مطعون، مبطون وغیرہ، جن کا ثواب شہادت جیسا ہے۔

اشکال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”إنما نسمة المؤمن طيرٌ تعلق في شجر الجنة حتى يُرجعها الله عزَّ وجلَّ إلى جسده يوم القيامة“۔ (مسند أحمد، رقم: ۱۵۷۷۶، وإسناده

صحیح علی شرط الشیخین۔) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عام مومنین کے لیے بھی طیر خضر کی سواری ہے، پھر شہدا کی کیا خصوصیت ہوئی؟

جواب: یہاں مومنین سے مراد کامل مومنین غیر شہدا ہیں، وہ کامل مومنین جنہوں نے ساری عمر اللہ تعالیٰ کی عبادت اور طاعت و ذکر میں گزار دی اور کسی چیز کی پرواہ نہ کی، ان کو بھی طیر خضر کی سواری ملے گی؛ مگر سواری سواری میں فرق ہوتا ہے حسب اعمال و اخلاص درجات میں تفاوت تو مسلم ہے۔ یا مومنین سے کامل مومن شہید مراد ہے، یا شہدا اور مومنین دونوں کے لیے سبز پرندوں کی شکل کی سواری ہے؛ لیکن سواری سواری میں فرق ہے، یا ایک ہی مرکب میں فرسٹ کلاس، بزنس کلاس اور کانومی کلاس کی طرح فرق ہوگا۔





وَلِلْكَفَّارِ وَالْفُسَّاقِ يُقْضَىٰ عَذَابُ الْقَبْرِ مِنْ سُوءِ الْفِعَالِ

ترجمہ: کفار اور فساق کے لیے ان کے اعمالِ بد کے سبب عذاب کا فیصلہ کیا جائے گا۔

فعال: مصدر، أي: من سوء الفعل.

الکفر: لغت چھپانا۔ کافر بھی اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو غیر کی طرف منسوب کر کے اصل مستحق عبادت سے آنکھیں پھیر لیتا ہے، یا کافر اللہ تعالیٰ کی توحید کو چھپاتا ہے، یا اس کا دل و دماغ کا ظاہر و باطن باطل کے پردوں اور تاریکیوں میں چھپا ہوا ہے۔ (۱) متعدد آیات میں کفر کو تاریکی اور اسلام کو نور کہا گیا ہے: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾. (البقرة: ۲۵۷)

وقال تعالى: ﴿كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾. (إبراهيم: ۱)

الفسق: الخروج عن الطاعة. (مقاييس اللغة ۴/ ۵۰۲)

عذاب قبر سے متعلق اختلاف:

(۱) عند الکرامیہ: صرف جسد پر عذاب ہوگا۔

(۱) قال الجوهری: "كل شيء غطى شيئاً فقد كفره، قال ابن السكيت: ومنه سمي الكافر؛ لأنه يستر نعم الله عليه". (الصراح ۲/ ۸۰)

وقال أبو الليث السمرقندي: "لأن الكفر في اللغة التغطية، ولهذا سمي الكافر كافراً لأنه يغطي الحق بالباطل". (تفسير السمرقندي ۳/ ۴۰۸، الحديد: ۲۰-۲۳)

وقال السمعاني: "ويسمى الكافر كافراً لأنه يستر نعم الله تعالى بكفره وبصير في غطاء من دلائل الإسلام وإبراهيمه". (تفسير السمعاني ۱/ ۴۵، البقرة: ۶)

وقال الزبيدي: قال الليث: يقال: إنه سمي الكافر كافراً لأن الكفر غطى قلبه كله. قال الأزهري: ومعنى قول الليث هذا يحتاج إلى بيان يدل عليه، وإيضاحه: أن الكفر في اللغة التغطية، والكافر ذو كفر، أي ذو تغطية لقلبه بكفره، كما يقال للباس السلاح كافر، وهو الذي غطاه السلاح، ومثله رجل كاس، أي: ذو كسوة، وماء دافق، أي: ذو دفق. قال: وفيه قول آخر أحسن مما ذهب إليه، وذلك أن الكافر لما دعاه الله إلى توحيده فقد دعاه إلى نعمة وأحبها له إذا أجابه إلى ما دعاه إليه، فلما أبى ما دعاه إليه من توحيده كان كافراً نعمة الله، أي: مُعْطِياً لها بإبائه حاجباً لها عنه". (تاج العروس ۱۴/ ۵۴)

(۱) عند ابن حزم: صرف روح پر عذاب ہوگا۔

(۳) عند اہل السنۃ والجماعۃ: روح مع الجسد پر ہوگا۔^(۱)

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے ضوء المعالی میں لکھا ہے کہ اس مسئلے میں معتزلہ وروافض کا اختلاف ہے۔ یعنی وہ عذاب قبر کے منکر ہیں۔ لیکن یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی ہے؛ اگرچہ ہماری کتابوں میں ان کی طرف عذاب قبر سے انکار کی نسبت کی گئی ہے؛ کیونکہ معتزلہ وروافض نے اپنی کتابوں میں عذاب قبر کے ثبوت پر اجماع نقل کیا ہے۔^(۲) عذاب: اس کی جمع أعذبة اور عذابات آتی ہے۔

فعال بکسر الفاء کا استعمال شریں ہوتا ہے، اور فَعَالٌ نَفَتْ الفاء کا استعمال خیر میں ہوتا ہے۔

دلائل عذاب قبر:

(۱) ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (ابراہیم: ۲۷)

﴿فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ سے مراد حیاتِ قبر ہے؛ صحیح بخاری میں ہے: ”نزلت في عذاب القبر“۔

(صحیح البخاری، کتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم: ۱۳۶۹)۔

(۲) ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا

(۱) قال البيجوري: ”وخالف محمد بن جرير الطبري وعبد الله بن كرام وطائفة، وقالوا: المعدَّب البدن فقط“۔ (تحفة المريد علی جوہرۃ التوحید، ص ۲۷۶)۔

قال ابن حجر: ”وذهب ابن حزم وابن هبيرة إلى أن السؤال يقع على الروح فقط من غير عود إلى الجسم. وخالفهم الجمهور، فقالوا: تُعاد الروح إلى الجسد“۔ (فتح الباري ۳/۲۳۵. وانظر: شرح العقائد، ص ۱۵۷-۱۶۱. والنيراس، ص ۲۰۵-۲۱۰. وإثبات عذاب القبر للبيهقي)۔

(۲) قاضی عبدالجبار معتزلی نے لکھا ہے: ”وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكي عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرّون به“۔ (شرح الأصول الخمسة، فصل في عذاب القبر، ص ۷۳۰، ط: مكتبة وهبة، القاهرة)

اور ابن الملائی معتزلی نے لکھا ہے: ”وذكر أصحابنا أن الأخبار تواترت عنه عليه السلام في عذاب القبر“۔ (الفاثق في أصول الدين، لركن الدين الملاحمي الخوارزمي، ص ۶۳-۶۴، ط: تهران)

اسی طرح نصیر الدین طوسی شیعی (م: ۶۷۲) نے تجرید العقائد میں لکھا ہے: ”وعذاب القبر واقع لإمكانه، وتواتر السمع بوقوعه“۔ (تجرید العقائد، ص ۱۵۷-۱۵۸، ط: دار المعرفة الجامعية)

اور ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (م: ۳۶۰) نے ”الاقتصاد“ میں لکھا ہے: ”وأكثر قوم عذاب القبر، فقالوا: هو محال، ومنهم من قال: هو قبيح، وقولهما يبطل بحصول الإجماع على ثبوته وأنه واقع“۔ (الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، ص ۱۶۹، ط: مكتبة جامع چهلستون، تهران)

أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ ﴿۹۳﴾. (الأنعام: ۹۳). جب کفار سکران کی شدت میں مبتلا ہوں گے، تو اسی وقت سے فرشتے عذاب قبر شروع کر دیں گے۔

(۳) ﴿سَعْدُ بِهِمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرْدُّوْنَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾. (التوبة: ۱۰۱)۔

أي: مرة في الدنيا، ومرة في القبر؛ اس لیے کہ ﴿ثُمَّ يُرْدُّوْنَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ سے مراد آخرت کا عذاب ہے جو قیامت کے بعد آنے والا ہے۔^(۱)

(۲) ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ. النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. (غافر: ۴۶)۔

(۵) ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾. (طہ: ۱۲۴)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ کی تفسیر عذاب قبر سے فرمائی۔ (المستدرک للحاکم، رقم: ۳۹۳۹۔ وقال الحاکم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)۔

(۶) ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ. ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (التكاثر: ۳-۴)۔ پہلی آیت کا تعلق عذاب قبر سے ہے اور دوسری آیت کا تعلق محشر سے ہے۔

(۷) ﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ﴾. (الطور: ۷) ﴿دُونَ ذَلِكَ﴾ أي: عذاب القبر۔

(۸) ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾. (السجدة: ۲۱)۔

(۹) عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: اطلع النبي ﷺ على أهل القليب، فقال: ”وجدتُم ما وعد ربُّكم حقًّا؟“ فقیل له: تدعو أمواتًا؟ فقال: ”ما أنتم بأسمع منهم، ولكن لا يُجِيبُونَ“۔ (صحیح البخاری، کتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم: ۱۳۷۰)۔

(۱۰) فرشتے قبر میں آتے ہیں اور میت سے سوال کرتے ہیں: ”من ربك؟ ما دينك؟ من نبيك؟“۔

(سنن أبي داود، کتاب السنة، باب في المسألة في القبر، رقم: ۴۷۵۳۔ ومسند أحمد، رقم: ۱۸۳۴، وإسناده صحيح)

(۱۱) خود حضور اکرم ﷺ عذاب قبر سے پناہ مانگتے تھے۔ اور آپ کا پناہ طلب کرنا یا تواضعاً تھا، یا امت کی تعلیم کے لیے تھا؛ تاکہ عذاب قبر سے پناہ مانگنے کے الفاظ محفوظ ہو جائیں، یا الفاظ تعوذ سکھانے کے لیے تھا۔

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَعَوَّذُ: ”اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ النَّارِ، وَمِنْ

(۱) أخرجه الطبري بإسناده عن قتادة: ﴿سَعْدُ بِهِمْ مَّرَّتَيْنِ﴾، قال: عذاباً في الدنيا، وعذاباً في القبر. وعن الحسن وابن

جريح مثله. (تفسير الطبري، التوبة: ۱۰۱)۔

وقال مجاهد: في الدنيا بالقتل والسي، وبعد ذلك بعذاب القبر. (تفسير الرازي ۱۶/۱۳۱)

عذاب النار، وأعوذ بك من فتنة القبر، وأعوذ بك من عذاب القبر“. الحديث. (صحیح

البخاري، كتاب الدعوات، باب الاستعاذة من فتنة الغنى، رقم: ۶۳۷۶)

مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: إثبات عذاب القبر للإمام البيهقي. فتح الباري ۳/ ۲۳۵.

شرح العقائد ۱۵۷-۱۶۱. النبراس ۲۰۵-۲۱۰.





دُخُولُ النَّاسِ فِي الْجَنَّتِ فَضْلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ يَا أَهْلَ الْأَمَالِ

ترجمہ: لوگوں کا جنت میں داخل ہونا رحمن کے فضل سے ہوگا، اے امید کرنے والو! ایک نسخے میں ”الأمال“ ہے، یعنی اے امید کرنے والو! تمہیں اللہ کے فضل سے دخول جنت کی امید کرنی چاہیے۔ اور آمال کی جگہ أمال وزن شعر کی وجہ سے ہوگا، ورنہ اہل کی جمع آمال ہے۔ دوسرے نسخے میں ”الأمالي“ ہے، یعنی پڑھنے، پڑھانے والے مراد ہیں کہ ان کو اللہ کے فضل سے دخول جنت کی امید رکھنی چاہیے۔

اس شعر میں دو مسائل ہیں:

- (۱) دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، اعمال سے نہیں۔
- (۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا بندہ کے لیے اعمال کی جزا و سزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، یا نہیں؟

دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، یا اعمال سے؟

معتزلہ کہتے ہیں کہ دخول جنت عمل سے ہے، نہ کہ فضل سے۔ (البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ۵/۵۵)

معتزلہ کے دلائل:

- (۱) ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. (الزخرف: ۷۲)۔
- (۲) ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ (إلى قوله:) وَقَفَّضَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿. (النساء: ۹۵)۔

(۳) قرآن کریم میں بہت سی جگہوں پر دخول جنت کی نسبت اعمال کی طرف کی گئی ہے، مثلاً: ﴿أَدْخُلُوا

الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. (النحل: ۳۲)

جواب: اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ آیات واحادیث میں دونوں باتوں کا ذکر ہے: بعض آیات

واحادیث میں آتا ہے کہ دخولِ جنت عمل سے ہے، اور بعض آیات واحادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دخولِ جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے؛ لہذا دونوں باتوں میں تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ:

(۱) دخولِ جنت اعمال سے نہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل ہی سے ہے؛ البتہ مراتب اور درجاتِ جنت کا تفاوت اعمال کے سبب سے ہوگا۔

(۲) دوسری صورت تطبیق کی یہ ہے کہ جنت کا دخول فضلِ الہی سے ہے، اور جہاں حرف ”ب“ آتا ہے، جیسے: ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وہاں بامصاحبت کے لیے ہے، سبب حقیقی کے لیے نہیں، یعنی جنت عمل کے ساتھ ملحق ہے، عمل اس کے لیے سبب نہیں۔

(۳) عمل دخولِ جنت کا سبب ظاہری ہے، اور فضلِ الہی دخولِ جنت کا سبب حقیقی ہے۔

(۴) ”العمل یكون بسبب فضل الله تعالى“ یعنی دخولِ جنت کا سبب عمل مقبول ہے، اور عمل کی قبولیت کا مدار فضلِ الہی پر ہے، تو اللہ تعالیٰ کا فضل سبب السبب، یعنی علت کے حکم میں ہے؛ اس لیے جہاں یہ آیا ہے کہ دخولِ جنت عمل سے ہوگا، تو وہاں سبب کا بیان ہے، اور جہاں یہ آیا ہے کہ دخولِ جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہوگا وہاں سبب السبب یعنی علت کا بیان ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ علت بہ نسبت سبب کے اقویٰ ہے، علت موثر ہوتی ہے؛ جبکہ سبب موثر نہیں ہوتا۔

(۵) جہاں آیا ہے کہ عمل سبب نہیں، وہاں مراد یہ ہے کہ نفسِ عمل سبب نہیں، اور جہاں یہ آیا ہے کہ عمل سبب ہے، وہاں مراد استمرارِ عمل ہے، نہ کہ نفسِ عمل۔

(۶) سبب تفضلی اور سبب حقیقی کا فرق ہے۔ الفضل سبب حقیقی، والعمل سبب تفضلی۔

(۷) یا حدیث میں ”ب“ عوض کے لیے ہے اور قرآن کریم میں ”ب“ سببیت کے لیے ہے، یعنی جنت عمل کا عوض نہیں کہ جنت دائمی اور بڑی ہے اور عمل چھوٹا ہے، جیسے کوئی کسی کو بی ایم ڈبلیو کارپچاس رینڈ میں دیدے تو ۵۰ عوض نہیں، سبب ظاہری ہے۔^(۱)

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ (الکھف: ۱۰۷)۔ والنزل ما يُعَدُّ للضيف تفضلاً بدون الاستحقاق۔

(۲) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”لن يدخل أحداً عمله الجنة“، قالوا: ولا

(۱) وقد نقل الحافظ ابن حجر عدة أقوال في الجمع بين الحديث والآيات. انظر: فتح الباري ۱۱/۲۹۵. وانظر أيضاً:

أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: ”لَا، وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ“. (صحيح البخاري، كتاب المرضى، باب تمنى المريض الموت، رقم: ۵۶۷۳).

(۳) وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ“، قَالَ رَجُلٌ: وَلَا إِيَّاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: ”وَلَا إِيَّايَ إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ مِنْهُ بِرَحْمَةٍ“. (صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، رقم: ۲۸۱۶).

(۴) اعمالِ تنہائی ہیں، اور رحمتِ غیر تنہائی ہے؛ اس لیے رحمت کی وجہ سے دخولِ جنت اعلیٰ اور بہتر ہے۔

بندے کے اعمال کی جزا و سزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ: بندے کے اعمال کی جزا و سزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا نہیں؟
معتزلہ کہتے ہیں: العمل امرٌ شاقٌّ يجب أجره. یعنی احکاماتِ الہیہ پر عمل کرنا ایک مشکل کام ہے؛ اس لیے اس کی جزا و سزا اللہ پر واجب ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: اگر بندے کی تمام طاعات کو جمع کیا جائے تو بھی جنت کی ایک نعت کا مقابلہ نہیں ہو سکتا۔ نیز اللہ تعالیٰ حاکم ہے، اگر اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب ہو جائے، تو حاکم محکوم بن جائے گا۔

معتزلہ کہتے ہیں: لو لم يجب على الله تعالى ثواب المطيع لأدّى إلى الكسل.
جواب: ظن الثواب يدفع الكسل. اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ثواب کی امید اور عقاب کا خوف سستی اور کاہلی کو دور کر دے گا۔ دنیا کا پورا کاروبار ظن پر چلتا ہے، تجارت، زراعت، صنعت؛ سب کے نتائج ظنی ہیں۔ اور ایمان نام ہے رجا اور خوف کے درمیان رہنے کا۔

معتزلہ: لو لم يجب للكذب النصوص، مثال کے طور پر نماز پر یہ اجر ہے اور روزہ پر یہ اجر ہے۔
جواب: كلامنا في الوجوب، أي: ليس بواجب على الله، لا في الوقوع.
معتزلہ: اگر عاصی کا عقاب واجب نہ ہو تو معاصی پر لوگوں کی جرأت بڑھ جائے گی۔
جواب: ظن العقاب يكفي لدفع الجراءة.

معتزلہ: لو لم يعاقب العاصي لأدّى إلى تسوية العاصي والمطيع.
جواب: ثواب کی امید اور عقاب کا خوف دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ مطیع کے لیے رفع درجات کی امید ہے اور عاصی کے لیے عقوبات کا خوف ہے، تو کیسے برابر ہوئے؟!

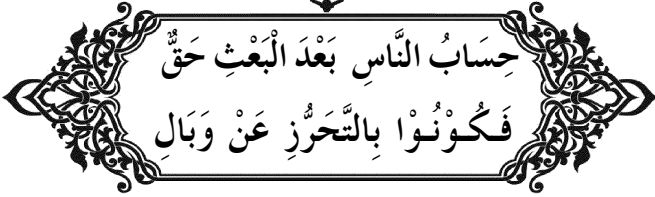
معتزلہ اس آیت کریمہ سے بھی استدلال کرتے ہیں: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾. (النساء: ۱۰۰) علی وجوب کے لیے

آتا ہے، جیسے: ﴿لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ۹۷) میں علی وجوب کے لیے ہے، ﴿وَقَعَ﴾
 اُی: وجب، جیسا کہ اس کے برعکس وجب بمعنی وقع آتا ہے، جیسے: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ (الحج: ۳۶)
 اُی: وقعت جنوبہا۔

جواب: یہاں وجوب احسانی مراد ہے، نہ کہ قانونی۔ اور وجوب احسانی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
 خود اپنے ذمہ لیا ہے، کسی اور نے واجب نہیں کیا، جیسے: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ
 رِزْقُهَا﴾ (ہود: ۶) کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر رزق دینا واجب ہے؛ بلکہ یہ اس کا فضل اور مخلوق پر احسان
 ہے، اور اللہ تعالیٰ نے از خود یہ ذمہ داری اپنے اوپر لی ہے، یعنی یہ وجوب تفضلی ہے، وجوب استحقاقی نہیں۔ (راجع:

شرح المقاصد، المقصد السادس، الفصل الثاني، المبحث التاسع: الثواب فضل ۵/ ۱۲۵-۱۲۹)





ترجمہ: لوگوں کا محاسبہ بعث بعد الموت کے بعد حق ہے، پس تم گناہوں کے بوجھ کی شدت سے اجتناب کرتے رہو؛ اس لیے کہ حساب کا دن آنے والا ہے۔

حساب کی اضافت الناس کی طرف اضافت الی المفعول ہے، فاعل اللہ تعالیٰ ہیں۔

حَسَبٌ، یَحْسُبُ باب نصر سے: حساب کرنا، شمار کرنا۔ قیامت کے روز نیکی و بدی کو شمار کیا جائے گا۔

حَسْبُكَ، أَيْ: یَكْفِیْكَ۔ یعنی بالکل برابر۔ حساب بھی برابر ہوتا ہے، نہ کم نہ زیادہ۔

الناس کی قید اتناقی ہے، احترازی نہیں۔ جنات کا بھی حساب ہوگا۔

اکثر فلاسفہ جنات کا انکار کرتے ہیں؛ البتہ قدیم فلاسفہ کہتے ہیں کہ ارواح دو قسم کی ہیں:

(۱) ارواحِ علویہ؛ (۲) ارواحِ سفلیہ۔ فرشتوں کو ارواحِ علویہ، اور جنات کو ارواحِ سفلیہ کہتے ہیں۔^(۱)

جنات کی تعریف: أجساد عاقلة یغلب علیہم الناریة أو الهوائیة۔ (تفسیر البیضاوی ۵/۲۵۱)

قرآن کریم میں ہے: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾۔ (الحجر: ۲۷)۔

دوسری تعریف: جسم نارِیُّ یتشکّل بأشکال مختلفہ حتیّ الکلب و الحیة و الخنزیر

و غیر ذلک۔^(۲)

(۱) قال الرازی: "اختلف الناس قديماً وحديثاً في ثبوت الجن ونفيه، فالنقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة إنكاره، وذلك لأن

أبا علي بن سينا قال في رسالته في حدود الأشياء: الجن حيوان هوائي متشکل بأشکال مختلفة. ثم قال: وهذا شرح للاسم.

فقولہ: "وهذا شرح للاسم" يدل على أن هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ، وليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج.

وأما جمهور أرباب الملل والمصدقين للأنبياء فقد اعترفوا بوجود الجن، واعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة

وأصحاب الروحانيات، ويسمونهم بالأرواح السفلية، وزعموا أن الأرواح السفلية أسرع إجابةً إلا أنها أضعف، وأما

الأرواح الفلكية فهي أبطأ إجابةً إلا أنها أقوى". (مفاتيح الغيب ۳۰/۶۶۱. وانظر أيضاً: روح المعاني، الجن: ۱)

(۲) قال في شرح المقاصد: "والجن أجسام لطيفة هوائية تتشکل بأشکال مختلفة، وتظهر منها أفعال عجبية. منهم المؤمن

والكافر، والمطيع والعاصي. والشياطين أجسام نارية شأنها إلقاء النفس في الفساد والغواية بتذكير أسباب المعاصي واللذات،

وإنساء منافع الطاعات، وما أشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان". (شرح المقاصد ۳/۳۶۸)

رسول اللہ ﷺ کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی:

علامہ ابن حزمؒ نے اس عقیدہ پر اجماع نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی ہے۔ (الفصل في الملل والأهواء ۳/۱۲۷).

قرآن کریم کی آیات بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہیں، اور قرآن کریم سن کر ایمان لانے والے جنات کا ذکر مفصل مذکور ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾. (الأحقاف: ۲۹). ﴿قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ﴾. (الجن: ۱).

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وكان النبي يُبعث إلى خاصة قومه، وبعثت أنا إلى الجن والإنس“. (مسند البزار، رقم: ۴۷۷۶. والسنن الكبرى للبيهقي ۲/۴۳۳).
شیخ عبد اللہ بن محمد بن صدیق غماریؒ (م: ۱۴۱۳ھ) نے اس موضوع پر ایک مختصر اور دلچسپ رسالہ تالیف فرمایا ہے: ”قصة العين بأدلة إرسال النبي إلى الثقلين“ یہ رسالہ (۶۸) صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں آپ ﷺ کے جنات کی طرف مبعوث ہونے کے ۲۹ دلائل، ۳۸ جنی صحابہ کرام کے اسمائے گرامی، جنات صحابہ کی تین احادیث اور آخر میں ان سے متعلق چند مسائل کا ذکر ہے۔

کیا دیگر انبیاء بھی جنات کی طرف مبعوث ہوئے ہیں؟

جنات میں انبیاء نہیں آئے، اور نہ ہی انسانوں کی طرف بھیجے جانے والے انبیاء جنات کی طرف مبعوث ہوئے؛ بلکہ وہ صرف اپنی قوم کی طرف بھیجے گئے، جیسا کہ ”وكان النبي يُبعث إلى خاصة قومه“ سے ظاہر ہے۔ اور آیت کریمہ: ﴿يَمْعَشِرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ﴾. (الأنعام: ۱۳۰) کی جمہور علمائے یہ تفسیر کی ہے کہ انسانوں کی طرف اللہ نے رسول بھیجے ہیں اور جنات کے رسولوں سے مراد یہ ہے کہ انھوں نے انسان رسولوں سے خدا کا کلام سنا اور اپنی قوم کو ڈرایا، انسانوں کی طرح رسول ہونا مراد نہیں ہے۔ ابن عباسؓ، مجاہد اور ابن جریج وغیرہ سے بھی اس کی تفسیر اسی طرح مروی ہے۔ ہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انسان و جنات دونوں کی طرف مبعوث ہونا ثابت ہے، اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔ (راجع: آکام المرجان، ص ۳۵-۳۶)

= وقال المظهري: ”والجن أجسام ذات أرواح كالحيوان، عاقلة كالإنسان، خفية عن أعين الناس، ولذا سميت جنة خلقت من النار كما خلق آدم من طين. قال الله تعالى: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُومِ﴾. تنصف بالذكرة والأنوثة، وتوالد، والظاهر أن الشياطين قسم منهم“. (التفسير المظهري ۱۰/۷۹. وانظر أيضاً: روح المعاني، الجن: ۱)

جنات کی طرف بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہونے کے چند دلائل: اب چند روایات اس بات کی تائید کے لیے بطور نمونہ ذکر کی جاتی ہے کہ جنات کی طرف بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، دیگر انبیاء جنات کی طرف مبعوث نہیں ہوئے:

۱- قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”أُعْطِیتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: ... وکان النبی یبعثُ إلی قومہ خاصَّةً، وَیُبعَثُ إلی الناسِ عامَّةً“. وفي رواية: ”کافَّةً“ (صحیح البخاری، رقم: ۳۳۵، و ۴۳۸).

قال ابن عقیل: ”الجن داخلون فی مسمی الناس لغة“. وقال الراغب: ”الناس جماعة حیوان ذی فکر وروية، والجن لهم فکر وروية“. وقال الجوهری: ”الناس قد یكون من الإنس ومن الجن“. (راجع: اکام المرجان، ص ۶۵)

وقال الفیومی: ”یُطْلَقُ عَلَى الْجِنِّ وَالْإِنْسِ، قال تعالیٰ: ﴿الَّذِي يُوسَّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ ثم فسر الناس بالجن والإنس فقال: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾. (المصباح المنیر ۲/ ۶۳۰)
۲- صحیح مسلم میں ہے: ”فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِیَاءِ بَسْت: ... وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ کَافَّةً“. (صحیح مسلم، رقم: ۵۲۳)

اور بلا اختلاف لفظ ”خلق“ جنات کو بھی شامل ہے۔

۳- صحیح مسلم کی دوسری روایت میں ہے: ”أُعْطِیتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي، کان کل نبی یبعثُ إلی قومہ خاصَّةً، وَیُبعَثُ إلی کلٍّ أَحْمَرٍ وَأَسْوَدٍ“. (صحیح مسلم، رقم: ۵۲۱)

بدرالدین شہابی آکام المرجان میں لکھتے ہیں: ”اختلف العلماء فی المعنی المراد من الأحمر والأسود هنا، فقیل: هم العرب والعجم؛ لأن الغالب علی العجم الحمرة والبیاض، وعلی العرب الآدمة والسود، وقیل: أراد الإنس والجن، وقیل: أراد الأحمر والأبیض مطلقاً... ویؤید قول من قال: إنهم الجن إن إطلاق السواد علی الجن صحیح باعتبار مشابہتہم للأرواح، والأرواح یقال لها: أسودة، كما فی حدیث الإسراء أنه رأى آدم وعن یمینہ أسودة وعن شمالہ أسودة“. (آکام المرجان، ص ۶۵)

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ مذکورہ عبارت کے بعض حصے کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”والجميع صحیح، فقد بُعِثَ إلی جمیعہم“. (فتح الملهم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة ۴/ ۸)

۴- وعن ابن عباس مرفوعاً: ”کان النبی یبعثُ إلی خاصَّةِ قومہ، وَیُبعَثُ أنا إلی الجن

والإنس“۔ (مسند البزار، رقم: ۴۷۷۶۔ والسنن الكبرى للبيهقي ۴۳۳/۲)۔

مذکورہ احادیث سے معلوم ہوا کہ جنات کی طرف بعثت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، دیگر انبیاء جنات کی طرف مبعوث نہیں ہوئے۔ نیز متعدد علما نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ جنات کی طرف بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔ چند علمائے کرام کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:

۱- حافظ ابن عبد البر لکھتے ہیں: ”وَلَا يَخْتَلِفُونَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَسُولٌ إِلَى الْإِنْسِ وَالْجِنِّ، نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ، هَذَا مِمَّا فَضَّلَ بِهِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ أَنَّهُ بُعِثَ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً الْجِنِّ وَالْإِنْسِ، وَغَيْرُهُ لَمْ يُرْسَلْ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ“۔ (التمهيد ۱۱۷/۱۱)

۲- علامہ آلوسیؒ اپنی تفسیر میں کلبیؒ سے نقل کرتے ہیں: ”كَانَ الرُّسُلُ يُرْسَلُونَ إِلَى الْإِنْسِ، حَتَّى بُعِثَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْإِنْسِ وَالْجِنِّ“۔ (روح المعاني، الأنعام: ۱۵۰)

۳- شیخ عبد اللہ بن محمد بن الصدیق الغماریؒ لکھتے ہیں: ”انظر كيف سخر الله الجن لسليمان عليه السلام باعباره ملكاً، ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رُسِيَّتٍ﴾ [سبأ: ۱۳] فلم تعد علاقته بهم إلا علاقة ملك برعيته، ولذلك لم يحك الله عنه أنه دعاهم إلى الإيمان، أو أُنذرهم على الكفر والعصيان؛ لأنه كان رسولاً إلى قومه خاصةً. أما النبي صلي الله عليه وسلم فإن الله تعالى حين تحدّث عن علاقته بالجن أفاد أنها علاقة رسول بأمتّه، وصلة نبي بتابعيه، وهي أفضل من علاقة الملك في الدنيا، وأبقى ثواباً في الآخرة“۔ (قرة العين بأدلة إرسال النبي إلى الثقليين، ص ۱۱)

علامہ سفارینیؒ ”الدرّة المضيّة“ کی شرح میں لکھتے ہیں: ”الثالثة: أنه سبحانه وتعالى خصّ نبيّه -صلى الله عليه وسلم- بـ ”بعثه“ نبياً ورسولاً ”لسائر“ أي: جميع ”الأنام“ كسحاب، الخلق من الإنس والجن بالإجماع“۔ (لوامع الأنوار البهية ۲۷۹/۲)

قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں: ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مبعوثاً إلى كافة الثقليين، وسائر الرُّسُلِ إلى أقوامهم“۔ (تفسير البيضاوي، الأعراف: ۱۵۸)

قاضی ثناء اللہ پانی پٹیؒ لکھتے ہیں: ”إن النبي صلى الله عليه وسلم كان مبعوثاً إلى الناس كافة، بل إلى الجن والإنس عامةً، وسائر الأنبياء إلى أقوامهم خاصةً“۔ (التفسير المظهر، الأعراف: ۱۵۸)

ابن حجر مکتبیؒ فرماتے ہیں: ”الصحيح أنه لم يكن لنبي دعوة عامةً إلا لنبينا صلى الله عليه وسلم، ومن ثم لم يرسل للجن غيره صلى الله عليه وسلم“۔ (الفتاوى الحديثية، ص ۱۱۱)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل جنات کی طرف پیغام خداوندی پہنچانے کے ذرائع:
اشکال: اگر انبیائے کرام جنات کی طرف نہیں بھیجے گئے تو پیغام خداوندی کو ان تک کیسے پہنچایا گیا؟
جواب: اس اشکال کے دو جواب ہیں:

(۱) انسانوں کی طرح جنات میں بھی انہی میں سے رسول ہوتے ہیں۔ اور دلیل یہ ہے کہ: مرسل اور مرسل الیہ کے درمیان مناسبت ہونی ضروری ہے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿قُلْ لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَّمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾ (الإسراء: ۹۵)۔ نیز جنات آدم علیہ السلام سے پہلے بھی تھے، تو پھر ان تک پیغام خداوندی کیسے پہنچایا گیا؟

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ اس قول کی طرف مائل ہیں، اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: ”لا مانع من كون بعض الرسل إلى الجن منهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، كيف وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَّمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾ يقتضي كون الرسل منهم لكمال المناسبة بين الرسل ومن أرسل إليه، كيف وخلقة الجن كان أسبق من آدم عليه السلام، وكانوا مكلفين من كونهم ذوي العقول، ولقوله تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ فلو لم يرسل إليهم حينئذ أحد لم يعذبوا لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ فهذه الآية تدل على أنه كان قبل آدم عليه السلام من الجن رسلا إليهم“۔ (التفسير المظهر، الأنعام: ۱۳۰)

(۲) جنات میں نبی نہیں ہوئے؛ البتہ ان میں کچھ ایسے جن ہوتے تھے جو انسان رسولوں سے خدا کا کلام سن کر اپنی قوم کو ڈراتے تھے۔ قاضی بدر الدین شبلی فرماتے ہیں کہ تمام متقدمین و متاخرین کا اتفاق ہے کہ جنات میں سے کبھی کوئی نبی نہیں ہوا۔ ”جمهور العلماء سلفاً وخلفاً على أنه لم يكن من الجن قط رسول، ولم تكن الرسل إلا من الإنس، ونقل معنى هذا عن ابن عباس وابن جريج ومجاهد والكلبي وأبي عبيد والواحدي“۔ (آکام المرجان، ص ۳۴-۳۵)

امام رازیؒ لکھتے ہیں: ”لا يبعد أن يقال: إن الرسل كانوا من الإنس إلا أنه تعالى كان يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبرونهم بما سمعوه من الرسل وينذرونهم به“۔ (تفسير الرازي، الأنعام: ۱۳۰)۔ ومثله في فتاوى السبكي ۶۱۱/۲

خلاصہ یہ ہے کہ جنات سابقہ انبیاء سے استفادہ کرتے تھے؛ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس بغرض تبلیغ تشریف لیجاتے تھے۔ منہاج السنن شرح ترمذی میں جنات کے پاس جانے کے چھ واقعات کا

ذکر ہے۔ (منہاج السنن ۱/۲۱۳)

نیز ترمذی کے ابواب الامثال میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن مسعود کو صلاۃ عشاء کے بعد لے گئے اور ان کے ارد گرد خط کھینچا کہ آپ اس خط سے نہ نکلیں اور آنے والوں سے بات نہ کریں۔ (سنن الترمذی، ابواب الأمثال ۴/۵۴۱، مع تعلیقات بشار عواد، وفي إسناده أبو عثمان مجهول).

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنات کو اصول و فروع کی تعلیم کے لیے مبعوث ہوں اور دیگر انبیاء علیہم السلام صرف اصول کی تعلیم فرماتے ہوں۔ (بیان القرآن، آل عمران: ۱۳۰، ملخصاً)

آدم ﷺ سے قبل جنات کی تعلیم و تبلیغ کا کیا انتظام تھا؟

اشکال: جنات تو آدم ﷺ سے پہلے پیدا کئے گئے، اگر ان میں رسول نہیں تو پھر احکام الہی ان تک کیسے پہنچے؟

جواب: علامہ تقی الدین سبکیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یا تو کلام الہی کو انھوں نے براہ راست سنا، یا ان کے اندر دین کے بنیادی اوامر و نواہی کا علم پیدا کر دیا گیا، ”وتکلیفهم إِمَّا بِسَمَاعِ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى، وَإِمَّا بِخَلْقِ عِلْمٍ ضَرُورِيٍّ بِمَا يُؤْمَرُونَ بِهِ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ“۔ (فتاوی السبکی ۲/۶۲۰)

علامہ سبکی کی بات سمجھ میں نہیں آتی؛ اس لیے کہ مکلفین کو اصول و احکام پہنچانے کے لیے ہمیشہ رسولوں کو واسطہ بنایا گیا۔ خود ان میں دین کا علم پیدا ہونا یا غیر رسول کا کلام اللہ کو سن کر شریعت پر عمل کرنا بعید ہے۔ ہاں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جنات کے ساتھ فرشتوں کا آنا جانا تھا تو فرشتوں کے ذریعہ سے ان کو ضروری احکام کی تعلیم و تلقین کی گئی ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کیا مؤمن جنات کے لیے جنت، اور کافر جنات کے لیے جہنم ہے؟

صاحبینؓ فرماتے ہیں کہ انسانوں کی طرح مؤمن جنات کے لیے جنت اور غیر مؤمن جنات کے لیے جہنم ہے۔

دلیل (۱): ﴿لَمْ يَطْمِئِنَّهُمْ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾۔ (الرحمن: ۵۶) معلوم ہوا کہ جنت میں جنات بھی ہوں گے۔

(۲) ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾۔ (الرحمن: ۴۶) من خاف میں جنات داخل ہیں، جس کا قرینہ ﴿فَبَإِيَّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ہے۔

(۳) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ

نُزُلًا ﴿۱۰۷﴾ (الکھف) جنات الذین میں داخل ہیں، ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ سے اس وجہ سے انہیں دو نوں مراد ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ سے تین روایات ہیں:

(۱) صاحبینؒ کے قول کے مطابق۔

(۲) لَهُمُ النِّجَاحَةُ مِنَ النَّارِ فَقَطْ دُونَ الْجَنَّةِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَغْفِرُ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ

وَيُجْزِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾. (الأحقاف: ۳۱)

لیکن اس پر اشکال ہے کہ مغفرت کا لفظ قرآن کریم میں گناہوں کی مغفرت کے ساتھ دخول جنت کے لئے استعمال ہوتا ہے؛ فرشتوں کی دعا ہے: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾۔ اس میں مغفرت کا مطلب دخول جنت ہے۔

سلیمان علیہ السلام کی دعا ہے: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾. (ص: ۳۵)

سورہ نور میں حضرت ابوبکر وغیرہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں ہے: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. (النور: ۲۲)

حضرت عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں ہے: ﴿إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. (الأنفال: ۷۰)

سورہ انفال میں ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾. (الأنفال: ۲۹)

ان سب آیات میں مغفرت میں دخول جنت شامل ہے، خصوصاً جنات کے بارے میں تو مغفرت کے ساتھ ﴿وَيُجْزِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ بھی آیا ہے کہ عذاب سے پناہ بھی ملے گی اور مغفرت بمعنی جنت بھی ملے گی، یعنی جنت میں عذاب سے محفوظ رہیں گے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ”عذاب الیم“ سے پناہ مغفرت اور دخول جنت سے کنایہ ہے۔ (۳) توقف۔

صح قول یہ ہے کہ جنات جنت میں داخل ہوں گے۔

بعض حضرات نے امام ابو حنیفہؒ کے توقف والے قول کی یہ تاویل کی ہے: التوقف في نعماء الجنة کہ انہیں جنت کی نعمتوں کے ملنے کی کیا تفصیل ہے؟ معلوم نہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(۱) ہم فی ربض الجنة یعنی جنات جنت کے اطراف میں ہوں گے۔

(۲) ہم من أصحاب الأعراف۔^(۱)

بدر الدین شبلی نے آکام المرجان میں ابو عبد اللہ المحاسی سے نقل کیا ہے کہ جنات دنیا کے مقابلے میں آخرت میں برعکس ہوں گے، یعنی انسان ان کو دیکھیں گے، وہ انسانوں کو نہیں دیکھ سکیں گے۔^(۲)

فرشتوں کا حساب ہوگا، یا نہیں؟

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ فرشتوں کا حساب ہوگا، یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ فرشتوں کا حساب اس لیے ہوگا؛ تاکہ عدل الہی ظاہر ہو۔

ابوالشیخ ابن حبان کی روایت ہے کہ لوح کو بھی فہم عطا ہوگا اور اس کا بھی حساب ہوگا۔

(۱) قال محمد بن عبد اللہ الشبلی فی آکام المرجان: ”الباب الثالث والعشرون فی دخول کفار الجن النار: اتفق العلماء أنَّ کافر الجن معذب فی الآخرة، کما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی کتابہ العزیز، کقولہ تعالیٰ: ﴿فَالنَّارُ مَتَوًى لَهُمْ﴾، وقولہ تعالیٰ: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾۔

الباب الرابع والعشرون فی مؤمنی الجن: هل یدخلون الجنة؟ علی أربعة أقوال:

أحدها: أنهم یدخلون الجنة، وعلیہ جمهور العلماء، وحکاه ابن حزم فی الملل عن ابن أبي لیلی وأبی یوسف وجمهور الناس. قال: وبہ نقول...

والقول الثاني: إنهم لا یدخلونها، بل یكونون فی ربضها، یراهم الإنس من حیث لا یروهم. وهذا القول مأثور عن مالک والشافعی وأحمد وأبی یوسف ومحمد، وحکاه ابن تیمیة فی جواب ابن مری، وهو خلاف ما حکاه ابن حزم عن أبي یوسف...

القول الثالث: إنهم علی الأعراف.

القول الرابع: الوقف“. (آکام المرجان، ص ۹۱. وراجع للتفصیل ودلائل کل واحد من الأقوال نفس الكتاب). وقال الملا علی القاری: ”أن الجنی الکافر یعذب بالنار اتفاقاً؛ لقوله: ﴿لَا مَلْئَ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: ۱۱۹). والمسلم منهم یناب بالجنة عند أبي یوسف ومحمد رحمهم اللہ، ووافقهما بقية أهل السنة والجماعة...، وظاهر مذهب أبي حنیفة رحمه اللہ التوقف فی کیفیة ثوابهم، حیث قیل: لیس لهم أکل ولا شرب وإنما لهم شم، ولكنه لیس بصحیح لما ورد التصریح بخلاف ذلك فی الأحادیث الكثيرة. ولا توقف له فی استحقاقهم الجنة کالملائكة؛ لأنَّ اللہ تعالیٰ لم یبین فی القرآن ثوابهم، ونحن نعلم یقیناً أن اللہ تعالیٰ لا یضع ایمانهم، فیعطیهم ما شاء مما یناسب شأنهم فاعلم هذا، وتوقفه لعدم الدلیل القطعی لا ینافی ترجیح أحد الطرفين بالدلیل الظنی“. (منح الروض الأزهر، ص ۳۷۸. وانظر أيضاً: فتح الباری ۶/۳۴. ولقت المرجان فی أحكام الجن للسیوطی، ص ۷۶-۸۳)

(۲) کذا نقله عنه بدر الدین الشبلی فی ”آکام المرجان فی أحكام الجن“ (ص ۹۲). وعبارته: ”وذهب الحارث المحاسبي إلى أن الجن الذين یدخلون الجنة یوم القيامة نراهم فیها ولا یرونا عکس ما كانوا علیہ فی الدنيا“.

أخرج أبو الشيخ بإسناده عن أبي سنان قال: "أقرب الخلق من الله تعالى اللوح، وهو معلق بالعرش، فإذا أراد الله عز وجل أن يُوحِيَ بشيء كتب في اللوح، فيجيء اللوح حتى يقرع جبهة إسرافيل، فينظر فيه، فإن كان إلى أهل السماء دفعه إلى ميكائيل، وإن كان إلى أهل الأرض دفعه إلى جبرئيل. فأول ما يحاسب يوم القيامة اللوح، يُدعى به، ترعد فرائضه، فيقال له: هل بلغت؟ فيقول: نعم. فيقال: من يشهد لك؟ فيقول: إسرافيل، فيُدعى إسرافيل ترعد فرائضه، فيقال: هل بلغك اللوح؟ فإذا قال: نعم، قال اللوح: الحمد لله الذي نجاني من سوء الحساب". (العظمة لأبي الشيخ ۷۰۴/۲، رقم: ۲۹۳. وإسناده مقطوع)

کیا رسولوں سے بھی سوال ہوگا؟

قیامت کے روز رسولوں سے بھی سوال ہوگا؟ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الأعراف: ۶)۔
شیعہ کہتے ہیں: الحساب یکون بيد علي (ﷺ)۔ وهذا كذب وافتراء۔

حساب کی اقسام:

- (۱) حساب یسر: بتایا جائے اور پھر معاف کر دیا جائے۔
- (۲) حساب عسیر: حساب میں مناقشہ اور شدت برتی جائے۔
- (۳) حساب سرّی: پردہ میں حساب ہو۔ دنیا میں چھپایا تھا اور آخرت میں بھی پردہ ہے۔
- (۴) حساب جہری: سب کے سامنے شرمندہ کیا جائے۔ (والعیاذ باللہ)
- (۵) حساب عدل: برابر برابر دیا جائے۔
- (۶) حساب فضل: سیئات کو حسنات میں بدل دیا جائے۔

جانوروں کا حساب:

حضرت ابن عباسؓ، علامہ آلوسیؒ اور امام غزالیؒ کی طرف منسوب ہے کہ چونکہ جانور مکلف نہیں؛ اس لیے ان کا حساب بھی نہ ہوگا، حساب صرف انسان اور جنات کا ہوگا۔^(۱)

(۱) روى الطبري بإسناده عن ابن عباس في قول الله: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ قال: حشر البهائم موتها، وحشر كل شيء الموت غير الجن والإنس، فإنهما يوقفان يوم القيامة. (تفسير الطبري ۱۳۶/۲۴)
وقال العلامة الألوسي في تفسيره: "ومال حجة الإسلام الغزالي وجماعة إلى أنه لا يحشر غير الثقلين لعدم كونه مكلفاً ولا أهلاً للكرامة بوجه، وليس في هذا الباب نص من كتاب أو سنة معول عليها يدل على حشر غيرهما من الوحوش، =

محققین علما کے نزدیک بہائم کا بھی حساب ہوگا۔ (راجع: التذکرۃ للقرطبی، ص ۶۵۱-۶۵۹)

ویل (۱) ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾. (التکویر: ۵) اور حشر حساب کے لیے ہی ہوتا ہے۔

(۲) ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾. (الأنعام: ۳۸) ﴿يُحْشَرُونَ﴾ مذکر عاقل کا صیغہ تغلیباً آیا ہے؛ مگر سب مراد ہیں۔

(۳): قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لَتَوُذَّنَّ الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يُقاد للشاة الجَلحاء من الشاة القرناء". (صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحریم الظلم، رقم: ۲۵۸۲)۔ اہل حق کو ان کے حقوق پہنچائے جائیں گے؛ یہاں تک کہ بغیر سینگ والی بکری کے لیے سینگ والی سے بدلہ لیا جائے گا۔

مذکورہ حدیث کے بارے میں علامہ آلوسی اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ حقیقت مراد نہیں؛ بلکہ تشبیہ ہے اور سینگ والی بکری سے مراد ظالم اور بغیر سینگ والی سے مراد مظلوم ہے۔ یہ بلا وجہ تاویل ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

بعث کے متعدد معانی:

البعث: (۱) الإرسال؛ ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا﴾. (المائدة: ۳۱) أي: فأرسل الله غرابًا. وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾. (الجمعة: ۲)

(۲) بعث جگانے کے معنی میں بھی آتا ہے؛ ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ﴾. (الكهف: ۱۹) أي: أيقظناهم نيند سے جگایا۔

(۳) الإحياء بعود الأرواح إلى الأجساد. شعر میں یہی آخری معنی مراد ہے۔ حساب کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ والحساب توقیف اللہ تعالیٰ الناس على أعمالهم خيراً أو شراً، قولاً أو فعلاً۔

جسم انسانی کے اجزائے اصلية:

(۱) التراب الذي عجنه الملك بالمني. حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ما من مولود إلا وقد ذُرَّ عليه من تُراب حُفْرَتِهِ". (حلیۃ الأولیاء ۲/۲۸۰)

= وخبر مسلم والترمذي وإن كان صحيحاً لكنه لم يخرج مخرج التفسير للآية، ويجوز أن يكون كناية عن العدل التام، وإلى هذا القول أميل، ولا أجزم بخط القائلين بالأول؛ لأن لهم ما يصلح مستنداً في الجملة، واللّه تعالى أعلم. (روح المعاني، التكویر: ۵)

(۲) الأجزاء الموجودة المتكونة من المني.

(۳) الأجزاء التي تعلق بها الروح أولاً. (۱)

بعث اور اعدام (إفناء) میں فرق اور علما کے اقوال:

بعض علما کے نزدیک: الإفناء تفريق الأجزاء، والبعث جمع الأجزاء. اس قول کے مطابق اعادة المعدوم لازم نہیں آتا۔

دلیل (۱): حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ: ﴿رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى...﴾ (إلى قوله: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا﴾. (البقرة: ۲۶۰) اس سے مراد یہ ہے کہ پرندوں کے اجزا کو متفرق کر دو، یہ افناء ہے۔ ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا﴾ اور پھر ان کو بلاؤ تو تمہارے پاس دوڑتے ہوئے آئیں گے، یہ اعادہ روح کا عمل ہے، جسے بعث کہتے ہیں۔

دلیل (۲): حضرت عزیر علیہ السلام کا واقعہ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمْتُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. (البقرة: ۲۵۹)

بعض علما کے نزدیک: بعث کا معنی ہے: خلقه مرة أخرى اور افناء اعدام الأجزاء کو کہتے ہیں۔

دلیل (۱): ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾. (الرحمن: ۲۶-۲۷)

دلیل (۲): ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. (الحديد: ۳). یعنی سب کے اجزا

فنا ہو جائیں گے، صرف اللہ جل شانہ کی ذات باقی رہنے والی ہے۔

دلیل (۳): ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾. (الأنبياء: ۱۰۴) پہلے کی طرح دوبارہ عالم کو عدم سے

پیدا فرمائیں گے۔

تیسرا قول توقف کا ہے، جسے امام الحرمینؒ نے اختیار کیا ہے۔ (راجع: النبراس، ص ۲۱۱، لمعرفة الاختلاف

في كيفية الإفناء والإعادة)

(۱) قال في النبراس: "اختلف في الأجزاء الأصلية فقليل: هي الأجزاء التي تعلق بها الروح أولاً، وقيل: هي المتكونة من

المني، وقيل: التراب الذي يعجنه الملك بالمني... وقيل: هي التي كانت موجودة في الشخص قبل أن يتغذى، ويقابلها

الأجزاء الفضلية الحاصلة بالغذاء". (النبراس، ص ۲۱۰)

ناظم رحمہ اللہ نے یہ شعر فلاسفہ اور طبعیین کی تردید میں کہا ہے۔ طبعیین کے نزدیک حشر و نشر کوئی چیز نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک نفس ہے اور دوسری شے روح ہے اور دونوں فانی ہیں۔ نفس جو ادراک اور تصرف کرتا ہے جب وہ فانی ہے تو روح تو فقط اس ہوا کو کہتے ہیں جو اخلاط اربعہ: آگ، پانی، مٹی اور ہوا سے پیدا ہوتی ہے۔ انسان کے بدن میں پیدا ہونے والی حرارت اور برودت کے توازن کو حیات انسانی کہتے ہیں، جب انسان مرجاتا ہے تو ٹھنڈا ہو کر ختم ہو جاتا ہے اور روح بھی ختم ہو جاتی ہے۔

اعتراض (۱): اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ انسان پھر سے زندہ ہوگا تو یہ اعادہ کہلاتا ہے اور انسان جو معدوم ہو چکا اس کا اعادہ معدوم کا اعادہ ہے اور معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا۔ معدوم اشارہ کو قبول نہیں کرتا اور غیر محفوظ ہوتا ہے، فکیف یعاد؟

اعتراض (۲): الوقت من المشخصات یعنی وقت کسی شے کو متعین کرتا ہے؛ اس لیے اگر شے معدوم کا اعادہ ہو تو مثلاً اگر زید کا اعادہ ہوگا تو اس وقت کا بھی اعادہ ہوگا جس میں زید موجود تھا، اور اس طرح اعادہ ابتدا بن جائے گا، اور اعادہ کا مبداء بننا صحیح نہیں۔

جواب (۱): لو كان الوقت من المشخصات لكان زيد اليوم غيره في الأمس۔ یعنی اگر وقت مشخصات میں سے ہو تو آج کا زید کل کے زید کا غیر ہوگا؛ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں؛ اس لیے ثابت ہوا کہ وقت مشخصات میں سے نہیں اور جسم مع روح کا اعادہ ہوگا وقت کے اعادے کے بغیر۔

جواب (۲): موت کے بارے میں اوپر دو اقوال گزر چکے ہیں کہ موت تفریق اجزا یا اعدام کو کہتے ہیں۔ اگر موت تفریق اجزا ہے، تو یہ اعادہ معدوم نہیں؛ اس لیے کہ اجزا موجود ہیں؛ اگرچہ ہمیں معلوم نہیں۔ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کو جانور کھالیں، یا اس کو جلا کر رکھ کر دیا جائے، تو بھی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ اس کے اجزا کہاں کہاں پہنچے ہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم عالم کے ہر ذرے کو محیط ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو جمع ہونے کا حکم فرمائیں گے اور ان اجزا کا مجتمع ہونا ہی بعث اور حشر ہے۔

اور دوسرے قول کے مطابق کہ بعث اعادہ معدوم کا نام ہے، یہ کہنا کہ معدوم کا اعادہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ معدوم مامور بہ نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ امر کی ضرورت ہی کیا ہے اور ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ تو سرعت سے کننا یہ ہے، نہ کہ حکم ہے۔

اور اگر بالفرض ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ کو حکم مان لیں، تو اس صورت میں اس معدوم کو حکم ہوگا جو علم الہی میں موجود ہے، اور موجود علمی کو خطاب کرنا صحیح ہے۔ مثلاً ہم کہیں کہ افلاطون الگ ہے اور ارسطو الگ ہے، تو یہ عقلی اشارہ ہوا کہ ہماری عقل میں ایک کی طرف الگ اشارہ ہے اور دوسرے کی طرف الگ اشارہ ہے، اور یہ تمیز عقلی

ہے؛ اگرچہ تمیز حسی نہیں۔ اور یہ کہنا کہ معدوم محفوظ نہیں، صحیح نہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں معدوم بھی محفوظ ہے۔ فلاسفہ الہیین: عقول عشرہ سے بحث کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اعادہ روحانی ہے، نہ کہ جسمانی؛ اس لیے کہ جسم معدوم ہو گیا اور معدوم کا اعادہ نہیں ہو سکتا۔ اور نفس فنا نہیں ہوتا، وہ باقی ہے، اور اس کے لیے جنت بھی ہے کہ وہ اپنے سابقہ اعمال پر روحانی مسرت کا مستحق ہو، اور اگر سابقہ اعمال برے ہوں تو روحانی طور پر غم اور افسوس کا شکار ہو، اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ اور یہی نصاریٰ کا مذہب ہے۔

حساب و کتاب کے دلائل:

(۱) ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾. (الإسراء: ۱۴).

(۲) ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾. (الانشقاق: ۷-۸).

(۳) عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعتُ رسول الله يقول في بعض صلاته: "اللهم حاسبني حساباً يسيراً". فلما انصرف، قلت: يا رسول الله! ما الحساب اليسير؟ قال: "ينظر في كتابه ويتجاوز عنه". (المستدرک للحاکم، رقم: ۱۹۰. وقال الحاکم: صحیح علی شرط مسلم. ووافقه الذہبی)

(۴) ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾. (الغاشية: ۲۶) علینا حصر کے لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی حساب لیں گے، نہ کہ علیؑ. کما قال الشيعة.

(۵) ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾. (الحاقة: ۱۸).

(۶) ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيرَوْا أَعْمَالَهُمْ﴾. (الزلزال: ۶).

(۷) عن عائشة رضي الله عنها قالت: أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ليس أحد يحاسب يوم القيامة إلا هلك". فقلت: يا رسول الله! أليس قد قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما ذلك العرض، وليس أحد يناقش الحساب يوم القيامة إلا عُدْبٌ". (صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب من نوقش الحساب عُدْب، رقم: ۶۵۳۷)

(۸) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يُحْشَرُ النَّاسُ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُنَادِي مَنَادٌ فَيَقُولُ: أَيْنَ الَّذِينَ كَانَتْ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ؟ فَيَقُومُونَ وَهُمْ قَلِيلٌ، يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بغير حساب". (شعب الإيمان، رقم: ۲۹۷۴. وأخرجه الحاكم في المستدرک، رقم: ۳۵۰۸).

وقال: حديث صحيح. ووافقه الذہبی

(۹) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب، هم الذين لا يسترقون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون". (صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ)، رقم: ۶۴۷۲).

اشکال: بدفالی اور داغ نہ لگانا تو توکل کے خلاف ہے؛ مگر لا یتسرقون کہ وہ دم نہیں کراتے؛ اس کا خلاف توکل ہونا سمجھ میں نہیں آتا، اور دم کرنا تو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور اس میں تو اللہ تعالیٰ کے کلام پر اعتماد ہے؛ اس لیے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور حدیث کلام رسول ہے، تو یہ کیسے توکل کے خلاف ہوا؟ جواب: (۱) نا جائز دم مراد ہے۔

(۲) استرقی کا مطلب ہے: دم کرنے والے کے پیچھے پڑ جانا۔ تو استرقاء سے مطلق رقیہ کی نفی نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات کچھ کمزوری ہے۔

بعض امراض کے لیے اسباب ظاہر یہ جسمانیہ سبب اصلی ہیں اور بعض کے لیے اسباب روحانیہ: (۳) استرقاء کے خلاف توکل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بعض امراض کے لیے اللہ تعالیٰ نے اسباب ظاہر یہ جسمانیہ کو سبب اصلی اور اسباب روحانیہ کو سبب معاون بنایا، جیسے: زخم وغیرہ کے لیے ڈاکٹری علاج۔ ایسے امراض میں ظاہری علاج کو سبب اصلی سمجھ کر کرنا چاہیے، ہاں اسباب روحانیہ جھاڑ پھونک کو بطور سبب معاون استعمال کرنا بہتر ہے، ایسے امراض میں اگر سبب ظاہری کو چھوڑ کر سبب معاون پر اکتفا کریں اور شفا نہ ہو، تو کلام اللہ اور کلام رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اعتماد اٹھ جائے گا اور ان سے اعتماد کا اٹھنا توکل کی ضد ہے؛ اس لیے زخم سے خون بہنے کی صورت میں، یا محتاج آپریشن بیماری کی صورت میں یا دیگر ظاہری امراض میں طبیب اور ڈاکٹر کی طرف رجوع کرنا چاہیے، ہاں دم وغیرہ بطور برکت اور سبب معاون استعمال کریں؛ البتہ نظر بد، دفع سحر و وسوسہ اور اس جیسی پریشانی کے لیے دم کرنا سبب اصلی ہے اور طبیب اور ڈاکٹر کا علاج بطور سبب معاون ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بیماریاں دو طرح کی ہوتی ہیں:

ایک وہ بیماری جو سمجھ میں آنے والی ہو، اور دوسری وہ جس کا علاج سمجھ میں نہیں آتا، مثلاً: نظر بد وغیرہ، تو ان میں اسباب روحانیہ مؤثر ہوتے ہیں، جیسے پرانے زمانے میں سانپ کا تھتا تھا تو اسباب روحانیہ سے علاج کرتے تھے، اس میں ظاہری علاج مفید نہیں تھا۔

حدیث شریف میں ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا رُقِيَّةَ إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ

حُمَةٍ". (سنن أبي داود، كتاب الطب، باب ما رخص فيه من الرقي، رقم: ۳۵۱۳، وهو حديث صحيح)

یعنی نظر بد لگنے اور سانپ بچھو وغیرہ کے زہر میں دم مفید ہے۔ اور جن بیماریوں میں اسباب ظاہریہ کام

آتے ہوں ان میں اسبابِ روحانیہ کو اختیار کرنا توکل کے خلاف ہے، مثلاً: کسی کو چوٹ لگ گئی اور خون بند نہیں ہو رہا ہے تو غالباً دم سے کام نہیں چلے گا ڈاکٹر کے پاس جانا ہوگا اور اسبابِ ظاہریہ کو اختیار کرنا ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنگِ احد میں زخمی ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے علاج کے لیے اسبابِ ظاہریہ کو اختیار فرمایا۔

اسباب کی اقسام:

(۱) اسبابِ یقینیہ: ان کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور پھر ان کی دو قسمیں ہیں:

۱- دنیویہ: جیسے کھانا بھوک مٹانے کے لیے۔

۲- دینیہ: جیسے نماز نجات کے لیے۔

(۲) اسبابِ ظنیہ: ضعفاء اور متوسطین کے لیے ان کا اختیار کرنا ضروری ہے؛ البتہ خواص ترک کر سکتے

ہیں، جیسے دوا علاج کے لیے۔

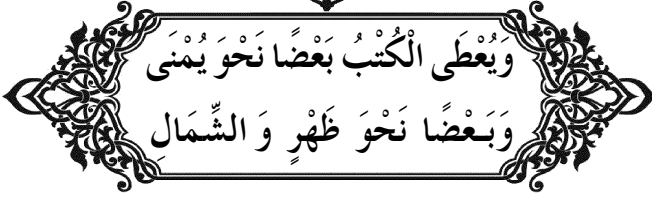
(۳) اسبابِ روحانیہ: ان اسباب کو استعمال کر سکتے ہیں اور یہ توکل کے خلاف نہیں، جیسے: نظر بد کے

علاج کے لیے دم کرنا وغیرہ۔

(۴) اسبابِ وہمیہ یا شیطانیہ: جیسے بدفالی، بدشگونی، حصول مقصد کے لیے قبروں پر غلاف چڑھانا وغیرہ۔

ان اسباب کا استعمال جائز نہیں۔





ترجمہ: بعض لوگوں کو نامہ اعمال دائیں جانب سے دیا جائے گا اور بعض کو پیچھے اور بائیں جانب سے۔ اگر يُعْطَى معروف کا صیغہ ہے تو الکتب مفعول اول اور بعضاً مفعول ثانی ہے، اور اگر مجہول ہے تو مصنف نے الکتب کو نائب فاعل اور بعضاً کو مفعول ثانی بنایا اور نحو يُمْنَى سے پہلے فی مقدر ہے، أي: فی جانب یمینہ۔ ملا علی قاری نے فرمایا ہے کہ يُعْطَى کے لیے بعضاً نائب فاعل اور الکتب مفعول ثانی ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ ذوی العقول کا نائب فاعل ہونا اور غیر ذوی العقول کا مفعول ثانی ہونا زیادہ مناسب ہے، جس کی دلیل یہ ہے: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ. فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا. وَنَقَلَبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا. وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ. فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا﴾ (الانشاق: ۷-۱۱)

پیچھے کے پیچھے سے عمل نامہ یوں دیا جائے گا کہ اس کے بائیں ہاتھ کو مروڑ کر اور موڑ کر پیچھے کر دیا جائے گا اور اس کے بائیں ہاتھ میں عمل نامہ نہ تھا دیا جائے گا اور یمین کو گردن سے باندھا جائے گا، یا اس کے ہاتھ کو اس کے سینے کے اندر سے نکال کر پیچھے کر دیا جائے گا اور اس میں عمل نامہ نہ تھا دیا جائے گا۔

جس کی حسنت زیادہ ہوں گی اسے عمل نامہ دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا؛ اس لیے کہ کاتب حسنت جانب یمین میں ہوتا ہے۔ اور جس کی سیئات زیادہ ہوں گی اسے عمل نامہ بائیں ہاتھ میں دیا جائے گا؛ اس لیے کہ کاتب سیئات جانب شمال میں ہوتا ہے۔

معز لہ کا کتابت اعمال سے انکار:

یہ شعر ناظم رحمہ اللہ نے معز لہ کی تردید میں کہا ہے جو کتابت اعمال کو تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں: اللہ یعلم کل شیء فلا حاجة إلى كتابة الأعمال۔ اور جہاں بھی کتابت اعمال کا ذکر آتا ہے وہاں تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد لوگوں کے قلوب و اذہان میں منتقلش اور پختہ اعمال ہیں، مثلاً: صحیح بخاری کی روایت ہے کہ بندہ جب کسی گناہ کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کاتب سیئات سے فرماتے ہیں کہ مت لکھو؛ یہاں تک کہ وہ اس کام کو کر لے، اور اگر وہ اس برے کام کو ترک کر دے تو اس کے لیے ایک نیکی لکھ لو۔ (راجع: شرح العقائد،

ص ۱۶۴-۱۶۶. والنبراس، ص ۲۱۶-۲۱۷)

عن أبي هريرة مرفوعاً: "يقول الله: إذا أراد عبي أن يعمل سيئة، فلا تكتبوها عليه حتى يعملها، فإن عملها فكتبوها بمثلها، وإن تركها من أجلي فكتبوها له حسنة، وإذا أراد أن يعمل حسنة فلم يعملها فكتبوها له حسنة، فإن عملها فكتبوها له بعشر أمثالها إلى سبع مئة ضعف". (صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾، رقم: ۷۵۰۱).

اہل السنۃ والجماعۃ کتابت اعمال کے قائل ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾. (الإسراء: ۱۳).

(۲) ﴿كَرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾. (الانفطار: ۱۱-۱۲).

(۳) ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾. (ق: ۱۸).

(۴) ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ﴾. (الكهف: ۴۹).

(۵) ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ﴾. (الزمر: ۶۹).

(۶) ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾. (التكوير: ۱۰).

(۷) ﴿وَإِنْ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾. (الانفطار: ۱۰-۱۱).

(۸) ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾. (الطارق: ۴).

(۹) وأخرج أبو داود عن عائشة: أنها ذكرت النار فبكت، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما يبكيك؟" قالت: ذكرت النار فبكيْتُ، فهل تدُّكرون أهليكم يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحدٌ أحداً: عند الميزان حتى يعلم أيخف ميزانه أم يثقل، وعند الكتاب حين يُقال: ﴿هَآؤُمْ أَقْرَأْ وَكِتَبِي﴾ حتى يعلم أين يقع كتابه أفي يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره، وعند الصراط إذا وُضع بين ظهري جهنم". (سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في ذكر الميزان، رقم: ۴۷۵۵)

(۱۰) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يُعرض الناس يوم القيامة ثلاث عرصات، فأما عرصتان فجدالٌ ومعاذيرٌ، وأما العرصة الثالثة فعند ذلك تطير الصحف في الأيدي، فأخذٌ بيمينه وأخذٌ بشماله". (سنن الترمذي، أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في العرض، رقم: ۲۴۲۵)

فرشتے ہر عمل لکھتے ہیں، یا صرف ان اعمال کو جن سے جزا یا سزا متعلق ہو؟

سوال: فرشتے مباحات کو لکھتے ہیں، یا نہیں؟

جواب: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے نزدیک فرشتے مباحات کو نہیں لکھتے، فرماتے ہیں: ”لَا يَكْتُبُ إِلَّا مَا فِيهِ أَجْرٌ أَوْ وَزْرٌ“۔

اکثر علما کے نزدیک فرشتے مباحات کو بھی لکھتے ہیں؛ ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق: ۱۸)۔

بعض علما کہتے ہیں کہ مباحات کو پیر اور جمعرات کے دن مٹا دیا جاتا ہے؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ۳۹)۔

بعض کے نزدیک مباحات کو قیامت کے دن کتابت سے خارج کر دیا جائے گا۔
بعض کہتے ہیں کہ سب کچھ لکھا جاتا ہے حتیٰ الانین فی المرض۔

علامہ آلوسی فرماتے ہیں: ”اختلف فيما يكتبانه، فقال الإمام مالك وجماعة: يكتبان كل شيء حتى الأنين في المرض. وفي شرح الجوهرة للقاني: مما يجب اعتقاده أن لله تعالى ملائكة يكتبون أفعال العباد من خير أو شر أو غيرهما، قولاً كانت أو عملاً أو اعتقاداً، همّا كانت أو عزماً أو تقريراً، اختارهم سبحانه لذلك فهم لا يهملون من شأنهم شيئاً، فعلوه قصدًا وتعمُّدًا أو ذهولاً ونسياناً، صدر منهم في الصحة أو في المرض كما رواه علماء النقل والرواية. انتهى“۔

وفي بعض الآثار ما يدلُّ على أن الكلام النفسي لا يكتب. أخرج البيهقي في ”الشعب“ عن حذيفة بن اليمان أن للكلام سبعة أغلاق إذا خرج منها كتب وإن لم يخرج لم يكتب: القلب، واللها، واللسان، والحنكان، والشفطان. (شعب الإيمان، رقم: ۵۰۰۸)۔

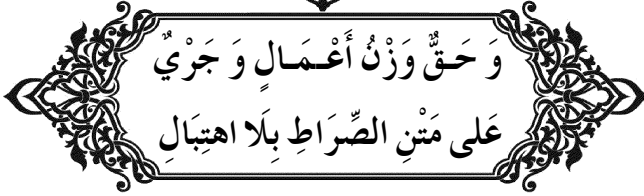
وذهب بعضهم إلى أن المباح لا يكتبه أحد منهما؛ لأنه لا ثواب فيه ولا عقاب، والكتابة للجزاء فيكون ذلك مستثنى حكماً من عموم الآية، وروى ذلك عن عكرمة .

وأخرج ابن أبي شيبة وابن المنذر والحاكم وصحَّحه، وابن مردويه من طريقه عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إنما يكتب الخير والشر، لا يكتب ”يا غلام اسرج الفرس“، و”يا غلام اسقني الماء“۔

وقال بعضهم: يكتب كل ما صدر من العبد حتى المباحات، فإذا عرضت أعمال يومه

محي منها المباحات، وكتب ثانياً ما له ثواب أو عقاب، وهو معنى قوله تعالى ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ (الرعد: ٣٩) وقد أشار السيوطي إلى ذلك في بعض رسائله، وجعل وجهاً للجمع بين القولين: القول بكتابة المباح، والقول بعدمها، وقد روي نحوه عن ابن عباس أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عنه أنه قال في الآية: يكتب كل ما تكلم به من خير أو شر حتى أنه ليكتب قوله "أكلت، شربت، ذهبت، جئت، رأيت"، حتى إذا كان يوم الخميس عرض قوله وعمله فأقر منها ما كان من خير أو شر وألقى سائرَه، فلذلك قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾. (روح المعاني ٤٢٩/٢٥، ق: ١٨. وانظر أيضاً: فتح الباري ٥٢٣/١٣).





ترجمہ: وزن اعمال اور پل صراط کی پشت پر بغیر سہارے کے گزرنا حق ہے اور یہ سچی بات ہے اس میں جھوٹ اور کوئی مبالغہ نہیں۔

جری کی جگہ مڑ بھی کہہ سکتے تھے، وزن شعری میں بھی فرق نہیں پڑتا؛ مگر تفاؤلاً جری کو اختیار کیا کہ پل صراط پر چلنا نہ ہو، دوڑنا نصیب ہو۔ مروتو عام ہے، آہستہ چلنے کو بھی کہتے ہیں۔
متن الصراط: صراط کی پشت پر۔

وزن اعمال و جری علی متن الصراط معطوف علیہ اور معطوف مبتدا مؤخر، اور حق خبر مقدم ہے، اور علی متن الصراط اور بلا اہتبال دونوں جری سے متعلق ہیں۔

اہتبال کے کئی معانی ہیں:

(۱) الکذب. أي: بلا کذب.

(۲) الاعتماد. أي: بلا اعتماد علی شيء. یعنی اس طرح نہیں گزریں گے کہ اوپر سے کسی حلقہ وغیرہ کو پکڑے ہوئے ہوں۔

اس شعر میں دو مسئلے ہیں:

(۱) وزن اعمال کا حق ہونا۔

(۲) پل صراط پر سے گزرنا۔

وزن اعمال حق ہے:

حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۵۳۸/۱۳) میں لکھا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک وزن اعمال عدل سے کنایہ ہے؛ کیونکہ وزن اعمال کا نہیں، اجساد و جواہر کا ہوتا ہے، اور اعمال اعراض ہیں جواہر نہیں۔ جیسے: پھول کا وزن تو ہو سکتا ہے؛ مگر اس کی خوشبو کا وزن نہیں کیا جاسکتا۔

جواب: آلاتِ جدیدہ نے اس مسئلہ کا سمجھنا آسان کر دیا ہے، مثلاً: آدمی جو ہر ہے اور اس کی آواز عرض

ہے، آدمی مرجاتا ہے؛ جبکہ اس کی آواز ٹیپ ریکارڈ میں محفوظ رہتی ہے؛ حرارت اور برودت کا وزن تھرمامیٹر سے معلوم ہو جاتا ہے۔ ہوائی جہاز اور کاروں کی رفتار، بلڈ پریشر، سماعت، شوگر، دل کی حرکت، بصارت، زوالہ اور موسم کی گرمی سردی، غرض یہ کہ آج کل بے شمار اعراض تو لے جاتے ہیں۔

نیز معتزلہ کی طرف منسوب یہ قول کئی وجوہ سے غلط ہے:

(۱) اول یہ کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کو اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ وزن کے معنی تولنے کے ہیں، انصاف کا معنی لینا حقیقت کو چھوڑنا ہے۔

(۲) جہاں جہاں میزان کا لفظ آیا ہے اس کے ساتھ خفیف اور ثقیل کا مضمون اور الفاظ آئے ہیں؛ جبکہ عدل کو خفت یا ثقل سے موصوف نہیں کر سکتے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اعمال کا وزن حقیقۃً ہوگا؛ البتہ اس کی حکمت یہ ہے کہ عدل وانصاف ظاہر ہو؛ لَأنَّ أفعالَ اللہ تعالیٰ غیر معللۃ بالأغراض والعلل وإلا لکان ناقصاً أكملہ الغرض، ولكن هي معللة بالحكم والفوائد والمصالح كما صرح به المحققون كالآلوسي في تفسيره۔
یا وزن اعمال قطع معذرت کے لیے ہوگا، یا اہل ایمان کو خوش کرنے کے لیے اور کافروں کو اللہ کی رحمت سے مایوس کرنے کے لیے ہوگا۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے بھی ”نور المعالی“ (ص ۱۵۱) میں لکھا ہے کہ معتزلہ میزان و صراط کے منکر ہیں؛ جبکہ معتزلہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اہل سنت ہی کی طرح میزان کے قائل ہیں۔ قاضی عبدالجبار معتزلی لکھتے ہیں: ”وأما وضع الموازين فقد صرح الله تعالى في محكم كتابه، قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾. وقوله: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ﴾ الآية، إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى، ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس، لأن الميزان وإن ورد بمعنى العدل في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾، فذلك على طريق التوسع والمجاز، وكلام الله تعالى مهما أمكن حملة على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز“. (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۳۵، بعض حضرات نے اس کتاب کو احمد بن ابی ہاشم الحسین (م: ۲۲۵) کی طرف منسوب کیا ہے)

وزن اعمال کا ثبوت قرآن سے:

قرآن کریم میں کئی جگہ وزن اور میزان کا ذکر ہے، مثلاً:

۱- ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾. (الأنبياء: ۴۷)

۲- ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ

هَآوِيَةٌ﴾. (القارعة: ۶-۹)

۳- ﴿وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. وَمَنْ خَفَّتْ

مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾. (الأعراف: ۸-۹)

۴- ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ

خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾. (المؤمنون: ۱۰۲-۱۰۳)

(۵) ﴿فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا﴾. (الكهف: ۱۰۵)

(۶) ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾. (الزلزلة: ۷)

وزن اعمال کا ثبوت احادیث سے:

(۱) حدیث جبریل کے بہت سے طرق میں ایمان کیا ہے؟ کے جواب میں میزان پر ایمان لانے کا بھی ذکر ہے۔

یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ابن عباس، ابن عمر، ابو عامر اشعری اور ابو ہریرہ وغیرہم رضی اللہ عنہم کی روایات سے حدیث کی کئی کتابوں میں مذکور ہے۔

(۲) دو کلمے ایسے ہیں جو ترازو میں بہت وزنی ہیں: سبحان اللہ وبحمدہ، سبحان اللہ العظیم۔

(۳) الحمد للہ کا ثواب میزان کو بھر دے گا، اور سبحان اللہ اور الحمد للہ مل کر آسمان وزمین

کے درمیان خلا کو بھر دیں گے۔

(۴) سبحان اللہ نصف میزان کو پر کر دیتا ہے اور الحمد للہ مکمل میزان کو بھر دیتا ہے۔

(۵) واہ واہ پانچ چیزیں ترازو میں کتنی زیادہ وزنی ہیں! لا إله إلا الله، الله أكبر، سبحان الله،

الحمد لله اور وہ کچھ جو مر جائے اور باپ (اور اسی طرح ماں بھی) اس پر صبر کرے۔

(۶) مسلمان کی ترازو میں سب سے وزنی چیز اچھے اخلاق ہوں گے۔

ان احادیث کے علاوہ اور بھی بیسیوں احادیث ہیں جو میزان کے ثبوت میں صریح ہیں، جن میں بعض

آئندہ مباحث میں ضمناً آ رہی ہیں۔

ان نصوص سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ جس ترازو سے اعمال کا وزن ہوگا، وہ جسمی اور حسی ہوگا؛ معنوی

میزان بمعنی انصاف مراد نہیں۔

اجماع امت:

(۱) علامہ ابن بطل فرماتے ہیں: میزان اور وزن اعمال پر ایمان لانے پر اہل سنت کا اجماع ہے۔
(شرح صحیح البخاری لابن بطل ۱۰/۵۵۹)

(۲) قاضی ثناء اللہ پانی پتی فرماتے ہیں: اہل سنت کے علما کا اجماع ہے کہ وزن اعمال حق ہے۔
(التفسیر المظہری، المؤمنون: ۱۰۲)

(۳) علامہ سفارینی (م: ۱۱۸۸ھ) فرماتے ہیں: میزان پر ایمان رکھنا کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ (لوامع الأنوار البهیة ۲/۱۸۴)۔

(۴) علامہ ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں: اہل حق میزان کو مانتے ہیں۔ اہل بدعت اس کے منکر ہیں۔
(مقالات الإسلامیین ۱/۴۷۲)۔

وزن اعمال سب کے لیے ہے، یا بعض کے لیے؟

محققین کے نزدیک وزن اعمال سب کے لیے ہے۔ کفار کے بارے میں آتا ہے ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ تَلْفَحُ وُجُوهُهُمُ النَّارَ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكْذِبُونَ﴾ (المؤمنون: ۱۰۳-۱۰۵) پوری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وزن اعمال کافروں کے لیے بھی ہے۔

کفار کے بارے میں دوسرا قول:

علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بہت سے علما کا کہنا ہے کہ کفار کے اعمال کا وزن نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ (الکہف: ۱۰۵)۔ نیز وزن کے لئے اعمال متضادہ (اچھے-برے) کا پایا جانا ضروری ہے، جب کہ کفار کے پاس کوئی نیک عمل باقی نہ ہوگا، ان کے اعمال حبط ہو چکے ہوں گے۔ (روح المعانی ۴/۳۲۶، الأعراف: ۱-۱۸)

جواب: اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان کے لیے وزن اعمال مفید ثابت نہ ہوگا۔ آی: ﴿وَزَنَّا نَافِعًا لَهُمْ﴾ ان کے لیے وزن اعمال اظہارِ عدل اور اتمامِ حجت کے لیے ہوگا۔

اور یہ بات کہ وزن کرنے کے لئے متضاد اعمال کا ہونا ضروری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ:
۱- کفار کا ایک پلڑا نیکیوں سے خالی ہوگا؛ کیونکہ کفر کے ساتھ کوئی نیکی نہیں رہتی، اور دوسرے پلڑے میں کفر اور گناہ ہوں گے تو یہ پلڑا بھاری ہو جائے گا اور انہیں جہنم میں پھینک دیا جائے گا۔

۲۔ اگر کفار کے صدقات و خیرات کا تخفیف عذاب میں اثر مانا جائے (کیفانہ کہ کم) تو وہ نیک اعمال ایک پلڑے میں ہوں گے اور دوسرے پلڑے میں کفر اور گناہ ہوں گے، تو کفر والا پلڑا بھاری ہوگا۔
کفار کے اچھے اعمال کا اثر:

کفار کے اچھے اعمال کا اثر تخفیف عذاب میں ہو سکتا ہے؛ البوطالب اور ابولہب کا حال احادیث میں مذکور ہے۔ محدثین نے تفصیل سے اس پر بحث کی ہے اور حافظ ابن حجرؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیریؒ کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ کفار کو حسنات کا کچھ فائدہ حاصل ہوگا۔ (۱)

صاحب میزان کون ہے؟

(۱) واضح المیزان اللہ تعالیٰ ہیں؛ ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾. (الأنبياء: ۴۷)
(۲) جبریل علیہ السلام. عن حذيفة موقوفاً: ”إن صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام“. (أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم: ۲۲۰۹. وذكره القسطلاني في إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ۴۸۱/۱۰).

(۳) حضرت آدم علیہ السلام. عن أبي هريرة مرفوعاً: ”يقول الله: يا آدم قد جعلتك حكماً بيني وبين ذريّتك، فم عند الميزان، فانظر ما يُرْفَعُ إليك من أعمالهم“. الحديث. (المعجم الصغير للطبراني، رقم: ۸۵۵)

(۴) ملك الموت. قال القسطلاني: عند البيهقي عن أنس مرفوعاً قال: ”ملك الموت موكل بالميزان“. (إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ۴۸۱/۱۰).

(۱) قال الإمام: من يعمل من الخير أدنى عمل وأصغره، فإنه يراه ويجد جزاءه. لا فرق في ذلك بين المؤمن والكافر. غاية الأمر أن حسنات الكفار الجاحدين لا تصل بهم إلى أن تخلصهم من عذاب الكفر، فهم به خالدون في الشقاء. والآيات التي تنطق بحبوط أعمال الكفار، وأنها لا تنفعهم، معناه هو ما ذكرنا. أي: أن عملاً من أعمالهم لا ينجيهم من عذاب الكفر، وإن خفف عنهم بعض العذاب الذي كان يرتقبهم، على بقية السيئات الأخرى، أما عذاب الكفر نفسه فلا يخفف عنهم منه شيء. كيف لا، والله جل شأنه يقول: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾. (الأنبياء: ۴۷) فقولہ: ﴿فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً﴾ أصرح قول في أن الكافر والمؤمن في ذلك سواء. وإن كلا يوفى يوم القيامة جزاءه. وقد ورد أن حاتماً يخفف عنه لكرمه. وأن أبا لهب يخفف عنه لسروره بولادة النبي صلى الله عليه وسلم. وما نقله بعضهم من الإجماع على أن الكافر لا تنفعه في الآخرة حسنة ولا يخفف عنه عذاب سيئة ما، لا أصل له. فقد قال بما قلناه كثير من أئمة السلف رضي الله عنهم. (تفسير القاسمي ۵۲۶/۹)

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت پر ابولہب کے خوش ہونے سے عید میلاد النبی پر استدلال درست نہیں۔ اس مسئلے کو ہم نے ”الدرۃ الفردۃ“ شرح قصیدۃ البردہ‘ (۵۹۳/۱-۵۹۴) میں تفصیل سے لکھا ہے۔

مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ نے ان اقوال میں یوں تطبیق دی ہے کہ صاحبِ میزان اللہ عزوجل ہیں کہ اللہ حاکم ہیں؛ اس لیے اللہ جل مجدہ کی طرف نسبت بحیثیت آمر کے ہے۔ ملک الموت نے دنیا سے آخرت کی طرف مردگان کا چالان کیا ہے، جس طرح پولیس چالان کرتی ہے تو عدالت الہیہ میں چالان کنندہ عملہ، یعنی ملک الموت کی حاضری اور بیان بھی ضروری ہے، جیسے انسانی عدالتوں میں پولیس کا بیان لیا جاتا ہے۔ حضرت جبریل چونکہ قانون الہی (قرآن) کے پہنچانے والے ہیں؛ اس لیے آپ کی موجودگی مقدمہ قانون شکنی کی پیشی میں ضروری ہے۔ اور حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد کا مقدمہ درپیش ہے؛ اس لیے بحیثیت سرپرست آپ کی حاضری بھی ضروری ہے۔ (علوم القرآن۔ مولانا شمس الحق افغانی، ص ۲۴۳)

میزان میں تولی جانے والی چیز کے بارے میں چار اقوال؟

- (۱) وزن اعمالِ مجردہ کا ہوگا۔
 - (۲) وزن اعمالِ مجسّدہ کا ہوگا۔
 - (۳) صحفِ اعمال کا وزن ہوگا۔
 - (۴) اصحابِ اعمال کا وزن ہوگا۔
- لیکن ان چاروں اقوال میں کوئی تعارض نہیں، بعض کے لیے ایک طریقہ، بعض کے لیے دوسرا طریقہ، اور بعض کے لیے سارے طریقے ہو سکتے ہیں۔
- احادیث میں ان چار طریقوں کا ذکر موجود ہے:

پہلا قول: اعمالِ مجردہ کا وزن ہوگا:

- (۱) عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”أثقلُ شيءٍ في المیزان الخُلُقُ الحَسَنُ“۔ (صحیح ابن حبان، رقم: ۴۸۱۔ وإسناده صحیح) حدیث میں اس بات کا ذکر نہیں کہ خلق حسن کو مجسّد کیا جائے گا۔
- (۲) وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”یا أبا ذر ألا أدلّک علی خصلتین هما أخف علی الظهر، وأثقلُ فی المیزان من غیرهما؟“ قال: بلی یا رسول اللہ، قال: ”علیک بحُسنِ الخُلُقِ، وطُولِ الصَّمتِ، والذي نفس محمد بیده ما عمل الخلاقُ بمثلِهما“۔ (شعب الإیمان للبیہقی، رقم: ۱۹۵۴۔ ومسند أبي يعلى، رقم: ۳۲۹۸۔ ومسند البزار، رقم: ۷۰۰۱)۔

- (۳) أنَّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم نزل علیہ جبریل علیہ السلام، وعنده رجلٌ یبکی، فقال: ”من هذا؟“ قال: ”فلان“، قال جبریل: ”إنا نزن أعمالَ بني آدم کلّهما إلا البکاء؛ فإنّ

اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يُطْفِئُ بِالذَّمَّةِ بِحُورًا مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ“۔ (الزهد للإمام أحمد بن حنبل، رقم: ۴۱۴۴)۔
(۴) وقال عليه السلام: ”أول ما يُوضَعُ في ميزان العبد نفقته على أهله“۔ (المعجم

الأوسط للطبراني، رقم: ۶۱۳۵)

(۵) وقال عليه السلام: ”الوضوء يُوزَنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مع سائر الأعمال“۔ (تاريخ مدينة

دمشق لابن عساكر ۶۱/۳۸۰)

(۶) وعن جابر مرفوعاً: ”تُوضَعُ الموازين يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فتُوزَنُ الحسناتُ والسيئاتُ، فمن ثَقُلَتْ حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة، ومن ثَقُلَتْ سيئاته على حسناته مثقال حبة دخل النار“۔ قيل له: من استوت حسناته وسيئاته؟ قال: ”أولئك أصحاب الأعراف“۔

(أخرجه خيشمة في فوائده، وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه مرفوعاً. وانظر: سبل السلام ۴/۳۹)

(۷) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”الطهور شرط الإيمان، والحمد لله تملأ

الميزان“۔ (صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، رقم: ۲۲۳) حديث میں اس بات کا ذکر نہیں کہ ”الحمد لله“ مجتہد ہوگا۔

ان احادیث کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث میں خود اعمال کو ترازو میں رکھنے کا ذکر ہے۔

اعمال تو لے جانے کا قول ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ امام احمد بن حنبل، امام بخاری، علی بن مدینی وغیرہ حضرات کا یہی مسلک ہے۔ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ (فتح الباری ۱۳/۵۳۹)

دوسرا قول تجسید اعمال کا ہے:

(۱) عن ابن عباس أنه قال: ”الميزان له لِسَانٌ وَكِفَّتَانِ يُوزَنُ فِيهِ الْحَسَنَاتُ وَالسَّيِّئَاتُ، فَيُوتَى بِالْحَسَنَاتِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ، فَتُوضَعُ فِي كِفَّةِ الْمِيزَانِ فَتُثْقَلُ عَلَى السَّيِّئَاتِ...“ قال: ”وَيُوتَى بِالسَّيِّئَاتِ فِي أَقْبَحِ صُورَةٍ فَتُوضَعُ فِي كِفَّةِ الْمِيزَانِ فَتُخَفَّفُ“۔ (شعب الإيمان، رقم: ۲۷۸)

(۲) وقال الحسن: ”الميزان له لِسَانٌ وَكِفَّتَانِ“۔ (أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل

السنة والجماعة، رقم: ۲۲۱۰)

(۳) في حديث البراء رضي الله عنه في قصة سؤال القبر: ”فَيَأْتِيهِ (المؤمن) رَجُلٌ حَسَنُ الْوَجْهِ، حَسَنُ الثِّيَابِ، طَيِّبُ الرَّيْحِ، فيقول: أَبَشِّرْ بِالَّذِي يُسْرُكَ، هَذَا يَوْمُكَ الَّذِي كُنْتَ تُوعَدُ، فيقول له: مَنْ أَنْتَ؟ فَوَجْهُكَ الْوَجْهُ الَّذِي يَجِيءُ بِالْخَيْرِ، فيقول: أَنَا عَمَلُكَ الصَّالِحُ“۔ (مسند أحمد،

رقم: ۱۸۵۳۴، وإسناده صحيح)

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "مَنْ اتَّبَعَ جَنَازَةَ مُسْلِمٍ إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا، وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى يُصَلَّى عَلَيْهَا وَيُفْرَغَ مِنْ دَفْنِهَا، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ مِنَ الْأَجْرِ بِقَبِيرَاطَيْنِ، كُلُّ قَبِيرَاطٍ مِثْلُ أُحُدٍ". (صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب اتباع الجنائز من الإيمان، رقم: ٤٧).

(٥) وعن حماد بن إبراهيم قال: "يُجَاءُ بِعَمَلِ الرَّجُلِ فَيُوضَعُ فِي كِفَّةٍ مِيزَانُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَتُخَفُّ فَيُجَاءُ بِشَيْءٍ أَمْثَالِ الْغَمَامِ، أَوْ قَالَ: مِثْلِ السَّحَابِ، فَيُوضَعُ فِي كِفَّةٍ مِيزَانُهُ فَيَرْجَحُ فَيُقَالُ لَهُ: أَتَدْرِي مَا هَذَا؟ فَيَقُولُ: لَا، فَيُقَالُ لَهُ: هَذَا فَضْلُ الْعِلْمِ الَّذِي كُنْتَ تُعَلِّمُهُ النَّاسَ". (جامع بيان العلم وفضله، رقم: ٢٢٥).

(٦) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اقْرَأُوا الزَّهْرَاوَيْنِ: الْبَقْرَةَ وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ، فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ". (صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة القرآن، رقم: ٨٠٤).

(٧) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ احْتَبَسَ فِرْسًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِيْمَانًا بِاللَّهِ وَتَصَدِيقًا بِوَعْدِهِ، فَإِنَّ شِبَعَهُ وَرِيَّهُ وَرَوْنَهُ وَبَوْلَهُ فِي مِيزَانِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ". (صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب من احتبس فرسًا في سبيل الله، رقم: ٢٨٥٣).

تيسر اقول: صحف اعمال كا وزن هوگا:

بطاقتہ والی مشہور حدیث: "فَخُرُجٌ لَهُ بِطَاقَةٌ فِيهَا أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولُ: احْضُرْ وَزَنِّكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ مَا هَذِهِ الْبَطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السَّجَلَاتِ، فَقَالَ: إِنَّكَ لَا تُظَلِّمُ، قَالَ: فَتُوضَعُ السَّجَلَاتُ فِي كِفَّةٍ وَالبَطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ، فَطَاشَتْ السَّجَلَاتُ وَثَقُلَتِ الْبَطَاقَةُ، فَلَا يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ اللَّهِ شَيْءٌ". (سنن الترمذي، أبواب الإيمان، باب ما جاء في من يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، رقم: ٢٦٣٩، وقال الترمذي: هذا حديث حسن).

وورد بوضع البطاقة مع رجل في كِفَّةِ الميزان، أخرجه الإمام أحمد عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تُوضَعُ الْمَوَازِينُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُؤْتَى بِالرَّجُلِ فَيُوضَعُ فِي كِفَّةٍ فَيُوضَعُ مَا أُحْصِيَ عَلَيْهِ، فَتَمِيلُ بِهِ الْمِيزَانُ"، قَالَ: "فَيُبْعَثُ بِهِ إِلَى النَّارِ، فَإِذَا أُذْبِرَ بِهِ إِذَا صَاحَّ يَصِيحُ مِنْ عِنْدِ الرَّحْمَنِ يَقُولُ: لَا تَعْجَلُوا، فَإِنَّهُ قَدْ بَقِيَ لَهُ، فَيُؤْتَى بِبَطَاقَةٍ فِيهَا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَتُوضَعُ مَعَ الرَّجُلِ فِي كِفَّةٍ، حَتَّى يَمِيلَ بِهِ الْمِيزَانُ". (مسند

صحائف تو لے جانے کا قول ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے اور علامہ قرطبی، علامہ ابن عبد البر، علامہ سیوطی، امام الحرمین وغیرہم نے اس قول کو ترجیح دی ہے یا صحیح قرار دیا ہے۔ تفسیر بیضاوی میں اسے جمہور کا قول اور تفسیر رازی میں عام مفسرین کا قول قرار دیا ہے۔

حدیث بطاقہ پر اشکال و جواب:

اشکال: اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مؤمن جہنم میں نہیں جائے گا؛ کیونکہ ہر ایک کے پاس بطاقۃ الایمان ہے؟

جواب: (۱) وزن دو مرتبہ ہوگا: ۱- ایمان کا وزن کفر کے مقابلہ میں۔ ۲- اعمال صالحہ کا اعمال سیئہ کے مقابلہ میں۔ اور بطاقۃ والی حدیث وزن اول پر محمول ہے۔

مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی؛ اس لئے کہ حدیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بطاقۃ کے ذریعہ پلڑا بھاری ہونے کے بعد وہ شخص نار سے بچ جائے گا، یہ نہیں کہ بطاقۃ کے بعد ابھی اعمال کا تولنا باقی ہے۔ نیز دو مرتبہ وزن ثابت نہیں۔

جواب (۲): اس نے یہ کلمہ نزاع کی حالت میں پڑھا تھا، جس سے اس کی مغفرت ہوگئی۔ حدیث میں ہے: ”مَنْ كَانَ آخِرَ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ“۔ (سنن أبي داود، رقم: ۳۱۱۶، باب في التلقين)

مگر اس توجیہ کے مطابق معنی یہ ہوا کہ وہ پہلے مسلمان ہو چکا تھا اور اس کے پاس دوسری نیکی بھی موجود ہے، حالانکہ حدیث بطاقۃ کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پاس کوئی اور نیکی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نیکیاں موجود تھیں؛ لیکن مرجوح تھیں، حسن خاتمہ والے کلمہ کی برکت سے نیکیاں رائج ہو گئیں۔

جواب: (۳) یہ کلمہ اس شخص نے مرتے وقت ایمان لانے کے لئے پڑھا تھا۔ اس پر بھی اشکال ہے کہ پھر تو اس کے گناہ بھی ختم ہو جانے چاہئے؛ اس لیے کہ اسلام ماقبل کے گناہوں کو ختم کر دیتا ہے، مگر یہاں تو گناہوں کے ۹۹ دفتر باقی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اس کے ذمے حقوق العباد باقی ہوں اور ایمان لانے سے ان کے ساتھ رہنے والوں کے حقوق العباد ختم نہیں ہوتے۔

جواب: (۴) اس نے یہ کلمہ مشکل حالات میں انتہائی اخلاص سے کہا ہوگا، اور اسے دوسرے لوگ بھی پڑھتے ہیں؛ مگر عام حالات میں، مثلاً: اکراہ کی حالت میں اس نے یہ کلمہ نہ چھوڑا ہوگا۔ یا اصحاب الاخذ وکے

واقعے میں کلمہ حق کی آواز بلند کرنے والے اور اپنی جان کی قربانی دینے والے عبد اللہ بن تمار کی طرح ہوں گے۔

اشکال: غایت اخلاص سے کلمہ پڑھنے والے، نزع کی حالت میں پڑھنے والے اور اسی طرح مرنے سے پہلے کلمہ پڑھ کر ایمان لانے والے بہت سے ہوں گے، پھر حدیث میں رجل کا ذکر کیوں ہے؟
جواب: اس وصف والی پوری جماعت مراد ہے خاص فرد مراد نہیں۔

جواب: (۵) حدیث بطاقہ والا قصہ عام اصول و قوانین سے مستثنیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ کا خاص فضل و کرم ہے۔ یہ جواب قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ نے تفسیر مظہری میں نقل کیا ہے۔ (۳۳۲/۱۰، القارعة: ۱۱)

چوتھا قول: صاحب اعمال کا وزن ہوگا:

(۱) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة". (صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب (أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ، رقم: ۴۷۲۹)

(۲) حدیث میں آتا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک پاؤں اُحد پہاڑ سے زیادہ بھاری ہے۔
عن رِزِّ بْنِ حُبَيْشٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ كَانَ يَحْتَرُّ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَوْكَاً مِنْ أَرَاكِ، وَكَانَ فِي سَاقِيهِ دِقَّةٌ فَضَحِكَ الْقَوْمُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا يُضَحِّكُكُمْ مِنْ دِقَّةِ سَاقِيهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهُمَا أَنْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ أُحُدٍ". (صحيح ابن حبان، رقم: ۷۰۶۹. والمستدرک للحاکم، رقم: ۵۳۸۵. وهو حديث صحيح).

(۳) ﴿عُتِّلَ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ﴾ قَالَ عُبَيْدُ بْنُ عُمَيْرٍ: هُوَ الْقَوِيُّ الشَّدِيدُ، الْأَكُولُ الشَّرُّوبُ، يُوَضَّعُ فِي الْمِيزَانِ فَلَا يَزِنُ شَعِيرَةً، يَدْفَعُ الْمَلِكُ مِنْ أُولُنِكَ سَبْعِينَ أَلْفًا دَفْعَةً وَاحِدَةً فِي النَّارِ. (الشريعة للأجري، رقم: ۹۰۴. حلية الأولياء ۳/ ۲۷۰)

(۴) عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تُوضَعُ الْمَوَازِينُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُؤْتَى بِالرَّجُلِ فَيُوضَعُ فِي كِفَّةٍ فَيُوضَعُ مَا أُحْصِيَ عَلَيْهِ، فَتَمِيلُ بِهِ الْمِيزَانُ"، قَالَ: "فَيُبْعَثُ بِهِ إِلَى النَّارِ، فَإِذَا أُدْبِرَ بِهِ إِذَا صَائِحٌ يَصِيحُ مِنْ عِنْدِ الرَّحْمَنِ يَقُولُ: لَا تَعَجَلُوا، فَإِنَّهُ قَدْ بَقِيَ لَهُ، فَيُؤْتَى بِبَطَاقَةٍ فِيهَا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَتُوضَعُ مَعَ الرَّجُلِ فِي كِفَّةٍ، حَتَّى يَمِيلُ بِهِ الْمِيزَانُ". (مسند أحمد، رقم: ۷۰۶۶)

مذکورہ اقوال میں تطبیق:

تولنے کی مذکورہ چار صورتوں میں کوئی تعارض نہیں، مقصود سب کا اظہارِ عدل ہے۔ نصوص میں ان طریقوں میں سے کسی کی بھی نفی نہیں کی گئی ہے؛ اس لئے سب پر عمل ہوگا، اس طرح کہ:

(۱) بعض کے لئے ایک طریقہ، بعض کے لئے دوسرا اور بعض کے لئے سب طریقے ہوں گے۔

(۲) تینوں طرح وزن ہوگا یعنی یکے بعد دیگرے ۳ مرتبہ وزن ہوگا۔ (تفسیر ابن کثیر، الحاقہ: ۱۹)

(۳) اعمال کو مجسم بنا کر صاحبِ اعمال کے ساتھ ایک پلڑے میں رکھا جائے گا یا صاحبِ عمل کو حسنات

کے صحیفے کے ساتھ ایک پلڑے میں رکھا جائے گا۔ دونوں کا حاصل ایک ہے۔ (التفسیر المظہری، المؤمنون: ۱۰۲) اس قول کی دلیل حدیثِ بلاقہ بن سکتی ہے، جس میں آیا ہے کہ پہلے آدمی کو اور پھر اس کے ساتھ بلاقہ کو رکھا جائے گا۔

رانج و مرجوح کی پہچان:

وزنی پلڑے کی پہچان کیسے ہوگی؟ اس میں تین قول ہیں:

قول (۱): جمہورِ علما فرماتے ہیں کہ بھاری پلڑا نیچے جھک جائے گا اور ہلکا پلڑا اوپر چڑھ جائے گا، جیسا کہ دنیا کے تول میں ہوتا ہے۔

قول (۲): دنیا کے دستور کے برعکس ہوگا کہ بھاری پلڑا اوپر کی طرف اٹھے گا اور ہلکا پلڑا نیچے جھکے گا؛ قال تعالیٰ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ۱۰) معلوم ہوا کہ اعمالِ صالحہ اوپر کی طرف اٹھیں گے۔

علامہ زکشی رحمہ اللہ نے یہ قول بعض کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے۔

قول (۳): حسنات کے پلے سے نور نکلنے سے نیکی کا پلہ بھاری ہونا معلوم ہوگا اور سینات کے پلڑے سے ظلمت ظاہر ہونے سے سینات کا پلڑا بھاری ہونا معلوم ہوگا۔ علامہ آلوسی نے یہ قول نقل کیا ہے۔ (دیکھئے: علوم القرآن - لمولانا شمس الحق افغانی ص ۲۴۲-۲۴۵)

وزن اعمال کی حکمت:

علمائے کرام نے متعدد وجوہ اور حکمتیں وزن اعمال کی تحریر فرمائی ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہے:

(۱) تاکہ عمل کرنے والوں کو اپنے اعمال کا علم ہو جائے اور اگر بھول گئے ہوں تو یاد آ جائے۔ ﴿إِفْرَأْ

کِتَابُكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا. (الإسراء: ۴) میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) نیک اعمال کی جزا سے اللہ کا فضل و احسان ظاہر ہوا اور اعمالِ بد کی سزا میں اللہ کے عدل کا ظہور ہوا کہ مجرم کے ساتھ بے انصافی نہیں ہوئی۔ نیز اگر مخلوط عمل والے کے ساتھ عفو کا معاملہ کیا جائے تو وہ جان لے گا کہ یہ اللہ کا فضل ہے۔

(۳) شہادت انبیاء علیہم السلام، شہادت علماء، شہادت ملائکہ، شہادت اعضاء اور شہادت قطعات زمین سے یہ ظاہر کیا جائے گا کہ جو کچھ کاروائی ہو رہی ہے وہ مبنی بر حقیقت ہے۔

(۴) ان سب کاروائی سے یہ بھی ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ سب انتظامات انسانی اعمال کی اہمیت کو ظاہر کر رہے ہیں کہ کائنات کی تخلیق کا مقصد یہی نتائج اعمال تھے اور اسی وجہ سے اس کے لئے یہ وسیع انتظامات کئے گئے۔ (یہ چاروں حکمتیں مولانا شمس الحق افغانی نے بیان فرمائی ہیں۔ علوم القرآن، ص: ۲۴۴)

(۵) اتمام حجت کے لئے وزن کیا جائے گا۔

(۶) مکلف کا امتحان ہے کہ وزن اعمال پر ایمان لاتے ہیں، یا نہیں؟

(۷) نیک لوگوں کے اعمال کے وزن سے لوگوں کے سامنے ان کا فضل ظاہر ہوگا اور برے لوگوں کے اعمال کے وزن سے لوگوں کے سامنے ان کی ذلت و رسوائی ہوگی۔

(۸) نیک اعمال کا پلڑا جھک جانے سے آدمی کی خوشی اور مسرت میں اضافہ ہوگا اور اگر اس کے برعکس ہوا، تو آدمی کے رنج و غم میں اضافہ ہو۔

(۹) نیک عمل کا کتنا ثواب ملا؟ کس عمل کی وجہ سے میرا پلڑا جھکا؟ یہ معلوم ہو جائے گا۔

(۱۰) آدمی کو جب یہ معلوم ہوگا کہ ہر عمل کا وزن ہونے والا ہے تو واجبات کی ادائیگی اور گناہوں سے بچنے کا زیادہ اہتمام کرے گا۔

روایات میں آتا ہے کہ ایک دانہ کی مقدار سے میزان جھک سکتا ہے اور آدمی کامیاب ہو سکتا ہے، اور ایک دانے کے فرق سے ناکام بھی ہو سکتا ہے۔

علاوہ ازیں، وزن اعمال کے ضمن میں اور بھی بہت سی ذیلی مباحث ہیں، جیسے: میزان پیدا کر دی گئی یا نہیں؟ میزان کس مادہ کی ہے؟ میزان کے اوصاف احادیث کی روشنی میں، میزان کے پلڑوں کی وسعت کی حکمت؟ لوگوں کا میزان کے پاس جھگڑنا، نبی کریم ﷺ کا میزان کے پاس تشریف فرما ہونا، کون کون سے اعمال بہت زیادہ ثقیل ہوں گے؟ مقام وزن کون سا ہے؟ میزان حساب کے وقت سے قائم کی جائے گی یا حساب کے بعد؟ میزان ثقیل ہونے کی ماثور دعائیں، جنات کے اعمال کا وزن ہوگا، یا نہیں؟ تمام مخلوقات کا وزن کتنی دیر میں

ہوگا؟ جیسے جیسے وزن ہوتا جائے گا فرشتہ نتائج کا اعلان کرتا جائے گا وغیرہ وغیرہ۔

یہ مسائل اور وزن اعمال سے متعلق اس جیسے دیگر مسائل کا بیان تفاسیر اور امور آخرت کے موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

عَلَى مَتْنِ الصَّرَاطِ بِلَا اهْتِبَالٍ:

پل صراط سے معزله کا انکار، یا تاویل:

پل صراط کا ذکر صحیح احادیث میں بکثرت آیا ہے اور اہل السنۃ والجماعۃ بغیر کسی تاویل کے اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ معزله صراط کے منکر ہیں؛ جبکہ قاضی عبدالجبار معزلی کی تحریر اور بعض دیگر معزله کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نفس صراط کے قائل ہیں؛ البتہ ان کے نزدیک صراط سے مراد جنت و جہنم کے درمیان ایک راستہ ہے جو اہل جنت کے لیے وسیع اور اہل جہنم کے لیے تنگ ہوگا۔ یا صراط سے مراد وہ دلائل ہیں جو طاعات یا معاصی پر پردہ لالت کرتے ہیں، طاعات کو اختیار کرنے والا نجات یافتہ جنتی ہوگا اور معاصی کو اختیار کرنے والا مستحق نار ہوگا۔ قاضی عبدالجبار نے لکھا ہے: ”ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده، الصراط؛ وهو طريق بين الجنة والنار، يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المروء عليه...، وقد حكى في الكتاب عن كثير من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على هذه الطاعات التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار“۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۳۷-۷۳۸، بعض حضرات نے اس کتاب کو احمد بن ابی ہاشم الحسین (م: ۲۲۵) کی طرف منسوب کیا ہے)

معزله کہتے ہیں کہ احادیث میں جو کیفیات پل صراط کی بیان کی گئی ہیں، اس پر گزرنا ممکن نہیں؛ اس لئے کہ ایسے راستے کا تصور جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہو مشکل ہے اور یہ تکلیف ما لا یطاق ہے۔ ”أدق من الشعر وأحد من السيف“ کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ عبادت شاقہ سے جنت کا راستہ طے کیا جائے گا۔

اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں کہ:

(۱) تاویل تو اس وقت کی جاسکتی ہے جب ایک آدھ روایت ہو، اور یہاں تو پل صراط کے بارے میں صراحۃً اتنی احادیث ہیں کہ ان سب کی تاویل ممکن نہیں۔ ان تمام آیات و احادیث کا یہاں ذکر کرنا باعث تطویل ہے، نمونے کے طور پر چند احادیث ذکر کی جائیں گی۔ ان شاء اللہ۔

(۲) اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے۔ وہ مومن کو چلائے گا۔ ہوا پر ٹھہرنا اس سے زیادہ عجیب ہے؛ قال تعالیٰ:

﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ﴾. (النحل: ۷۹)

پانی پر چلنے کے بہت سے واقعات کتابوں میں مذکور ہیں۔

(۳) آخرت میں لوگوں کا مرکز ثقل GRAVITY اور ہو جائے گا اور CONTROL اور اس پر سے ہوگا۔ پس

وہاں سے گزرنا ممکن ہے اور لوگ اپنے اعمال کے درجات کے اعتبار سے اس پر سے گزریں گے۔ (۱)

مؤولین کی دوسری قسم:

بعض لوگ ایسے بھی ہے جو پل صراط کی احادیث کو فی الجملہ تسلیم کرتے ہیں، مگر پھر تاویل کرتے ہیں: مثلاً یہ کہ أدق من الشعور کا معنی لوگوں کے لئے سیر یا عسر کو بیان کرتا ہے، حقیقتاً باریک ہونا مراد نہیں۔ اسے ادق اس لئے کہا گیا کہ لغت میں مخفی امر کو دقیق کہا جاتا ہے اور پل صراط کی تفصیلات بھی مخفی ہیں۔

أحد من السيف کا معنی یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس پر سے گزرنے کا حکم جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وارد ہوگا، وہ نافذ ہونے میں تلوار کی طرح بہت سریع ہوگا اور جیسے تلوار ایک بار چل جائے تو اس کو کوئی روک نہیں سکتا

(۱) قال الشيخ سعد بن عبد العزيز الخلف في تحقيقه الكتاب: "الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار"

(۲/۲۲۳) للعلامة أبي الحسن يحيى بن أبي الخير الشافعي (م: ۵۵۸ھ):

"أما الصراط، فلم يذكر الأشعري [أي في كتابه: الإبانة عن أصول الديانة] خلافاً، إنما اختلف في وصفه، وعزا الأبيجي إنكاره إلى أكثر المعتزلة وأن الجبائي تردد فيه نفيًا وإثباتاً. وذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي وقال: هو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وأنكر أن يكون الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف، كما أنكر أن يجوز المكلفون فيكون من مرّ عليه أهل الجنة ومن لم يتمكن فهو من أهل النار. (شرح الأصول الخمسة ص: ۷۳۷). وهذا المعتزلي وإن كان أثبت الصراط في الجملة، إلا أنه أنكر الصفات الواردة في الأحاديث عن صفته". انتهى.

قال التفتازاني: "ومنها: الصراط...، وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعمًا منهم أنه لا يمكن الخطور عليه، ولو أمكن ففيه تعذيب، ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة. قالوا: بل المراد به طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى: ﴿سَهْدُهُمْ يَبْلُغُهُمْ وَيُصْلَحُ بِهِمْ﴾، وطريق النار المشار إليه بقوله: ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾. وقيل: المراد الأدلة الواضحة. وقيل: العبادات كالصلاة والزكاة ونحوها. وقيل: الأعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها، ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها. والجواب: أن إمكان العبور ظاهر كالماشي على الماء والطيران في الهواء، غايته مخالفتها العادة، ثم الله تعالى يسهل على من أراد، كما جاء في الحديث: إن منهم من يمر كالبرق... ومنهم...، (شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني ۲/۲۲۳. وانظر: كتاب المواقف ۳/۵۲۵ للعلامة عضد الدين الإيجي م: ۷۵۶ھ. مزید دیکھئے: تفاسیر میں ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ (مریم: ۷۱) کے ذیل میں۔ نیز عقائد کی کتابوں میں اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ شیخ عبداللہ الراجی نے شرح العقيدة الطحاویہ، ص ۳۱۶-۳۱۷ میں، اور ان کے علاوہ دوسرے متعدد حضرات نے شروح العقيدة الطحاویہ میں اس موضوع پر بحث کی ہے۔

اسی طرح اس حکم کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ خود پل کا تلوار کی دھار سے تیز ہونا معقول نہیں؛ جبکہ احادیث میں آیا ہے کہ ملائکہ بھی پل صراط کی دونوں طرف کھڑے ہوں گے۔

جواب: یہ سب لغو باتیں ہیں، جب احادیث میں اس کی تفصیلات کا بیان ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے جب تک حقیقی معنی مراد لیا جاسکتا ہو مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ (اشکال و جواب کے لئے دیکھئے: التذکرۃ للقرطبی، ص ۳۸۵-۳۸۶)

احادیث میں پل صراط کا ذکر:

احادیث کی روشنی میں پل صراط کے بارے میں چند اہم باتیں یہ ہیں:

- جہنم کی پشت پر ایک پل ہے۔ بین ظہرائی جہنم۔
- بال سے زیادہ باریک ہوگا۔
- تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوگا۔
- تمام عالم کو اس پر سے گزرنے کا حکم دیا جائے گا۔
- سب سے پہلے میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اپنی امت کے ساتھ گزروں گا۔
- اس وقت رسولوں کے سوا کوئی شخص بات کرنے کی جرأت نہ کرے گا اور رسول بھی صرف اتنا کہیں گے: اللھم سلّم سلّم۔

- (پل کے دونوں طرف) جہنم میں سعدان کے کانٹوں جیسے آنکڑے (مڑے ہوئے لوہے) ہونگے، اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ وہ کتنے بڑے بڑے ہونگے۔

- ایک حدیث میں ہے: لوگوں نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ! پل کیسا ہوگا؟ فرمایا: ایک پھسلنے کا مقام ہوگا۔

- وہاں آنکڑے اور کانٹے ہوں گے جیسے نجد میں سعدان کا کانٹا ہوتا ہے۔

- امانت اور رحم (رشتہ داری) پل صراط کے دائیں بائیں کھڑے ہو جائیں گے۔

پل صراط پر گزرنے کی کیفیت:

مسلمان اس طرح گزریں گے کہ بعض پلک جھپکتے گزر جائیں گے، بعض بجلی کی طرح بعض ہوا کی طرح، بعض پرندے کی طرح، بعض تیز گھوڑوں کی طرح، بعض اونٹ کی طرح۔

مجموعی اعتبار سے لوگوں کی تین قسمیں ہوں گی:

کچھ وہ ہوں گے جو پوری سلامتی کے ساتھ جہنم سے بچتے ہوئے پار ہو جائیں گے، بعض وہ ہوں گے جو زخم

کھا کر پار ہوں گے اور آخر جہنم سے نجات پائیں گے اور کچھ وہ ہوں گے جو جہنم میں دھکیل دیے جائیں گے۔
أَعَاذَنَا اللَّهُ مِنْهَا۔

ایک روایت میں گزرنے والوں کی ترتیب یہ آئی ہے:

بجلی کی طرح، پھر ہوا کی طرح، پھر گھوڑے کی دوڑ کی طرح، پھر اونٹ پر سوار کی طرح، پھر آدمی کی دوڑ کی طرح، پھر معمول کے مطابق پیدل چلنے والے کی رفتار کی طرح۔

جس کے اعمال جس درجہ کے ہوں گے، اس کے گزرنے کی رفتار بھی اسی درجہ کی ہوگی، حتیٰ کہ ایک آدمی گھسٹتا ہوا سرکتا ہوا آئے گا۔

پل صراط سے گزرتے وقت مؤمنین (کاملین) یہ کلمات کہتے ہوں گے: رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ۔ (سنن الترمذی)
اس سے پہلے مسلم شریف کی روایت گزری چکی ہے، جس میں فقط انبیائے کرام علیہم السلام کا یہ الفاظ کہنا مذکور ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ملائکہ بھی یہ الفاظ کہتے ہوں گے۔

أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ:

بعض کتابوں میں مذکور ہے کہ کچھ لوگوں کے لئے بال سے زیادہ باریک ہوگا، اور بعض اہل اللہ کے لئے وسیع و عریض وادی کی طرح ہوگا۔

مولانا شمس الحق افغانی فرماتے ہیں کہ: متقی لوگوں کا مرکز ثقل اوپر ہوگا؛ اس لیے آرام سے گزریں گے، اور عاصیوں اور کافروں کا مرکز ثقل نیچے ہوگا؛ اس لیے گر جائیں گے، یا زخمی ہوں گے۔
مذکورہ بالا احادیث کی عربی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”فَيَضْرِبُ الصَّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَانِي جَهَنَّمَ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَجُوزُ مِنَ الرِّسْلِ بِأَمْتِهِ، وَلَا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ أَحَدٌ إِلَّا الرِّسْلَ، وَكَلَامُ الرِّسْلِ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ، وَفِي جَهَنَّمَ كَلَالِبُ مِثْلَ شَوْكِ السَّعْدَانِ، هَلْ رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ؟ قَالُوا: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ غَيْرِ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ قَدْرَ عَظَمَتِهَا إِلَّا اللَّهُ، تَخْطَفُ النَّاسُ بِأَعْمَالِهِمْ، فَمِنْهُمْ مَنْ يُوَبِّقُ بِعَمَلِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُخَرِّدَلُ ثُمَّ يَنْجُو“۔ (صحيح البخاري، رقم: ۸۰۶، باب فضل السجود. وصحيح مسلم، رقم: ۱۸۲، باب معرفة طريق الرؤية)

”ثُمَّ يُضْرَبُ الْجَسْرُ عَلَى جَهَنَّمَ، وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ، وَيَقُولُونَ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ! وَمَا الْجَسْرُ؟، قَالَ: دَحْصُ مَرَلَةٍ، فِيهِ خَطَاطِيفُ وَكَلَالِبُ وَحَسَكُ تَكُونُ بَنَجْدَ فِيهَا شَوِيكَةٌ يُقَالُ لَهَا: السَّعْدَانِ، فَيَمُرُّ الْمُؤْمِنُونَ كَطَرَفِ الْعَيْنِ، وَكَالْبَرْقِ، وَكَالْريحِ،

و كالطير، و كأجاويد الخيل، و الركاب، فناج مسلم، و مخدوش مُرسل، و مكدوس في نار جهنم. الحديث.

قال أبو سعيد: بلغني أن الجسر أدق من الشعرة، و أحد من السيف.

”و ترسل الأمانة و الرِّحْم، فتقومان جنبتي الصراط يميناً و شمالاً، فيمر أولكم كالبرق، قال: قلت: بأبي أنت و أمي! أي شيء كمرَّ البرق؟ قال: تروا إلى البرق كيف يمر و يرجع في طرفة عين؟ ثم كمر الطير، و شدَّ الرجال، تجري بهم أعمالهم، و نبيكم قائم على الصراط يقول: ربِّ سلِّم سلِّم، حتى تعجز أعمالُ العباد، حتى يجيء الرَّجُل فلا يستطيع السير إلا زحفاً.“ (الروايات كلها من صحيح مسلم، باب معرفة طريق الرؤية، و باب إثبات الشفاعة، و إخراج الموحدين من النار، و باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها)

عن سعيد بن أبي هلال، قال: بلغنا أن يكون على بعض الناس أدق من الشعر، و على بعض الناس مثل الوادي الواسع. (الأولياء لابن أبي الدنيا، رقم: ١٧. فتح الباري ١١/٤٥٤. التذكرة للقرطبي ٣٨٤) قال رسول الله ﷺ: ”شعار المؤمن على الصراط: ربِّ سلِّم سلِّم.“ (سنن الترمذي، رقم: ٢٤٣٢، باب ما جاء في شأن الصراط)

عن عبد الله بن عمرو بن العاص، عن رسول الله ﷺ قال: ”شعار أمتي إذا حمِلوا على الصراط: لا إله إلا أنت.“ (المعجم الكبير للطبراني ١٣/٦٩/١٦٨) ”الصراطُ على الجهنم مثلُ حدِّ السيف، فتمر الطائفة الأولى كالبرق، و الثانية كالريح، و الثالثة كأجود الخيل، و الرابعة كأجود الإبل و البهائم، ثم يمرون و الملائكة تقول: ربِّ سلِّم سلِّم.“ (المستدرک، رقم: ٣٤٣٢. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي.) ”فيمرُّ المؤمنون كطرف العين، و كالبرق، و كالريح، و كالطير، و كأجاويد الخيل و الركاب.“ (صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم: ١٨٣)

”إن آخر من يدخل الجنة رجل يمشي على الصراط، فينكبُّ مرةً و يمشي مرةً.“ الحديث. (مسند أحمد، رقم: ٣٧١٤. وإسناده صحيح على شرط مسلم.)

آسانی سے پل صراط پار کرنے کے اعمال:

کتابوں میں ایسے بہت سے اعمال کا ذکر ملتا ہے جن کی برکت سے اللہ تعالیٰ پل صراط پر گزرنا آسان فرماتے ہیں۔

(۱) بدعت سے اجتناب۔

”وإن أحببت أن لا توقف على الصراط طرفة عين حتى تدخل الجنة فلا تحدث في دين الله حدثاً برأيك“۔ (قاله ﷺ لأبي هريرة)۔ (أخرجه الخطيب في التاريخ ۱/۴۵۔ وذكره القرطبي في التذكرة، ص ۷۶۵، وقال: ”وهذا غريب الإسناد ومنتنه حسن“۔ لكن أورده ابن الجوزي في الموضوعات ۱/۲۶۴، وقال: ”أبو همام القرشي اسمه محمد بن مجيب، قال يحيى بن معين: كذاب عدو الله“)

(۲) آداب کی رعایت کرتے ہوئے صدقہ کرنا۔

وقال ﷺ: ”من أحسن الصدقة في الدنيا جازَ على الصراط“۔ (حلية الأولياء ۳/۲۲۰)

(۳) مسجد کو اپنا گھر بنانا (زیادہ وقت مسجد میں گزارے)۔

”من يكن المسجد بيته ضمن الله له بالروح والرحمة والجواز على الصراط إلى الجنة“۔ (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۷۱۴۹)

مسجد میں بکثرت وقت گزرنے کی برکت سے پل صراط سے پار ہو جانے کی ضمانت کا بیان روایات میں مختلف الفاظ کے ساتھ مذکور ہے اور کئی ایک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ مضمون نقل کیا گیا ہے، نیز علامہ زرقانی فرماتے ہیں: وهذا الحديث رواه سعيد بن منصور والطبراني والبزار وحسنه عن أبي الدرداء۔ (شرح الزرقاني على المواهب، الفصل الثالث في أمور الآخرة وهو آخر فصل في الكتاب)

(۴) تمام شرائط و آداب کی رعایت کرتے ہوئے نماز کا اہتمام کرنا۔

قال رسول ﷺ: ”من حافظ على هؤلاء الصلوات المكتوبات في جماعة كان أول من يجوز على الصراط كالبرق اللامع“۔ (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۶۶۴۱ و ۶۵۶۶ عن أبي هريرة وابن عباس۔ قال الهيثمي: ”وفيه بقيه بن الوليد، وهو مدلس وقد عنعنه“۔ مجمع الزوائد ۲/۱۶۳)۔

(۵) درود شریف کی کثرت۔

”الصلاة عليّ نور على الصراط“۔ (الترغيب لابن شاهين، ص: ۱۴۔ الفردوس بمأثور الخطاب ۲/۴۰۸)۔

فيض القدير ۴/۲۴۹

اس مضمون کی اور بھی بہت سی احادیث ملتی ہیں جن میں درود شریف کی برکت سے پل صراط پار کرنے کا ذکر ہے۔

ایک روایت میں ایک شخص کا حال بیان فرمایا گیا ہے کہ اسے پل صراط سے گزرنے میں سخت تکلیف ہو رہی تھی کہ اچانک (اچھی صورت میں) درود شریف نے آکر اس کی مدد فرمائی۔ (دیکھئے: الدر المنضود، الفصل الرابع۔ القول البديع، الفصل الثاني۔ القرية إلى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين لابن بشكوال۔ أمالي ابن بشران،

ص: (۱۱۷).

(۶) کسی مسلمان کی تکلیف دور کرنا۔

”مَنْ فَرَّجَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شُعْبَتَيْنِ مِنْ نُورٍ عَلَى الصِّرَاطِ يَضِيءُ بِضَوْئِهِمَا عَالَمٌ لَا يُحْصِيهِمْ إِلَّا رَبُّ الْعِزَّةِ“۔ (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۴۵۰۴)۔

(۷) کسی مسلمان کی ضرورت پوری کرنا۔

”مَنْ مَشَى مَعَ أَخِيهِ فِي حَاجَةٍ حَتَّى أَثْبَتَهَا لَهُ أَثَبَتَ اللَّهُ عِزَّ وَجَلَّ قَدَمَهُ عَلَى الصِّرَاطِ يَوْمَ تَزُولُ فِيهِ الْأَقْدَامُ“۔

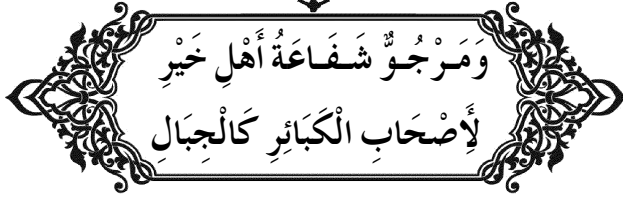
وفي رواية: ”مَنْ رَفَعَ حَاجَةَ ضَعِيفٍ“۔ الحديث۔ (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۶۰۲۶، ۱۳۹/۶۔ الترغيب لابن شاهين ۱/ ۸۴۔ التمهيد لابن عبد البر ۱۳/ ۵۶-۵۷)

نکتنہ:

علمائے لکھا ہے کہ پل صراط پر گزرتے وقت ۷ پل پار کرنے ہوں گے: پہلے میں ایمان، دوسرے میں نماز، تیسرے میں زکاۃ، چوتھے میں روزہ، پانچویں میں حج عمرہ، چھٹے میں طہارت اور ساتویں میں حقوق العباد کے بارے میں سوال ہوگا اور یہ سب سے خطرناک ہوگا۔ یاد رہے کہ چھٹے پل پر جو سوال ہوگا اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔

ان مسائل کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: البدور السافرة في أمور الآخرة للسيوطي۔ والدرۃ الفاخرة في كشف علوم الآخرة للغزالي۔ وكتاب الروح لابن قيم۔ وعلامات القيامة للشاه رفيع الدين۔ وتفسير ابن أبي حاتم۔ وتفسير القرطبي۔ والدر المنثور۔ وتفسير ابن كثير۔ كلهم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾۔ (الفجر: ۱۴)۔





ترجمہ: پہاڑوں کی مانند کبیرہ گناہوں کے مرتکب لوگوں کے لیے اہل خیر کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔

یہ شعر ماقبل میں شعر نمبر ۲۸ پر گزر چکا ہے، اس کی تشریح وہاں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ مختصراً یہاں بھی ملاحظہ فرمائیے:

رجاء: طمع اور خوف کے معنی میں آتا ہے، یہاں مراد امید اور طمع ہے۔ اور ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ (نوح: ۱۳) میں خوف مراد ہے۔

رجاء اور طمع میں فرق:

رجاء اس امر کے لیے ہوتی ہے جس کے اسباب بظاہر مہیا ہوں؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ (نوح: ۱۳)، اور طمع وہ ہے جس کے اسباب بظاہر نہ پائے جائیں۔
اشکال: مرجو سے اشارہ ملتا ہے کہ شفاعت ظنی ہے؛ حالانکہ شفاعت یقینی ہے؟
جواب: نفس شفاعت تو یقینی ہے؛ لیکن کس کی شفاعت کس کے لیے اور کس وقت ہوگی، یہ رجاء کے درجہ میں ہے۔

شفاعة: شَفَعٌ سے ماخوذ ہے بمعنی ملانا اور دو گنا کرنا۔ کَانَ الْمَجْرَمُ كَانُ فَرْدًا فَشَفَعَ گویا کہ مجرم اکیلا تھا اور دوسرے کی شفاعت و طلب اس کے ساتھ مل گئی۔

شفاعت کا معنی ہے: طلب الخیر، أو طلب العفو والفضل من الغير للغير.

شفاعت کرنے والے: انبیاء علیہم السلام، ملائکہ، علماء، شہداء اور صالحین ہوں گے۔

لأصحاب الکبائر:

أصحاب، صاحب کی جمع ہے، جیسے أنصار، ناصر کی۔ یا صُحْب کی جمع ہے، جیسے: أفراخ، فُرُخ کی، یا جمع الجمع ہے: صاحب کی جمع صُحْب، جیسے تاجر کی تجر، اور صاحب کی أصحاب جیسے فُرُخ کی

أفراخ ہے۔

الکبائر: کبیرہ اس گناہ کو کہتے ہیں جس پر وعید وارد ہوئی ہو، یا لعنت، یا حد آئی ہو۔ قرآن وحدیث میں اس کی تعریف نہیں آئی؛ تاکہ ہر گناہ کو کبیرہ سمجھ کر اس سے اجتناب کا اہتمام کرے۔

شفاعت کی شرائط:

(۱) اللہ تعالیٰ کی طرف سے اجازت کا ہونا: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾. (البقرة: ۲۵۵)۔

وقال تعالیٰ: ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾. (النبا: ۳۸)۔

(۲) شافع اور مشفوع کا مؤمن ہونا: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ

بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾. (الزخرف: ۸۶)۔

یہ شعر معتزلہ کی تردید میں ہے کہ وہ اصحاب کبار کی شفاعت کے قائل نہیں۔ اور جہاں کہیں شفاعت کا ذکر آتا ہے اس کو رفع درجات پر محمول کرتے ہیں۔ نیز معتزلہ صاحب کبیرہ کے لیے دوامی جہنم کے قائل ہیں۔ (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص ۶۸۷-۶۹۰)

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾. (البقرة: ۴۸)۔

جواب: آیت کریمہ: ﴿لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ سے مراد للکافر من الکافر ہے، ورنہ دوسری

آیات میں شفاعت کا ذکر موجود ہے: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ

عَهْدًا﴾. (مریم: ۸۷)۔ وقال تعالیٰ: ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾. (النبا: ۳۸)

کفار اپنے باطل معبودوں کی شفاعت قہریہ کے قائل تھے: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ

زُلْفَى﴾. (الزمر: ۳)۔ وفي موضع آخر: ﴿هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾. (یونس: ۱۸)

دلیل (۲): ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾. (غافر: ۱۸) اور صاحب کبیرہ بھی ظالم

ہے؛ اس لیے اس کے حق میں بھی شفاعت نہیں۔

جواب: آیت میں ظالمین سے مراد کافرین ہیں؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ

الظَّالِمُونَ﴾. (البقرة: ۲۵۴)

دلیل (۳): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا

خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾. (البقرة: ۲۵۴)۔

جواب: چونکہ مشرکین اپنے معبودانِ باطلہ کی شفاعت قہریہ کے قائل تھے اور کہتے تھے: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا

لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴿۳﴾. (الزمر: ۳). اور کہتے تھے: ﴿هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾. (یونس: ۱۸). تو ان کی تردید فرمائی کہ شفاعت للکافر من الکافر نہ ہوگی؛ چنانکہ بے جان اصنام شفاعت کریں۔

اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں کہ اصحاب کبار کے لیے شفاعت ہے؛ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”شفاعتی لأهل الکبائر من أمتی“۔ (سنن الترمذی، أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في الشفاعة، رقم: ۲۴۳۵۔ وقال الترمذی: هذا حديث حسن صحيح)۔

یعنی میری امت کے اہل کبار کے لیے میری شفاعت مفید اور نافع ہوگی۔
اشکال: ”من ترک سنتی لم تنله شفاعتی“۔ اس روایت میں تارک سنت یعنی گنہگار کے لیے شفاعت کی نفی کی گئی ہے۔

جواب: (۱) اس روایت کی کوئی اصل نہیں، کتب حدیث میں یہ روایت موجود نہیں؛ حتیٰ کہ جن حضرات نے ”موضوعات“ کے موضوع پر کتابیں لکھی ہیں انھوں نے بھی اس روایت کو ذکر نہیں کیا۔
(۲) اور اگر بالفرض یہ روایت ثابت ہو تو علامہ ابن ہمام نے اس کا یہ جواب لکھا ہے کہ یہ اعتقاد ترک پر، یا بالکلیہ ترک پر محمول ہے۔ (فتح القدیر ۵۰۹/۹)

(۳) یا یہ مطلب ہے کہ شفاعت تارک سنت کے رفع درجات کے لیے کام نہ آئے گی۔
(۲) یا سنت سے مراد طریقہ نبوی یعنی اسلام ہے، اور تارک اسلام کے لیے شفاعت نہیں۔ اور اگر ترک سنت استخفافاً ہو تو یہ بھی کفر ہے، اور کافر کے لیے شفاعت نہیں۔

قال ابن جماعة: ”الناس على قسمين: مؤمن، وكافر، فالكافر في النار إجماعاً، والمؤمن على قسمين: طائع وعاصٍ، فالطائع في الجنة إجماعاً، والعاصي على قسمين: تائب وغير تائب، فالتائب في الجنة إجماعاً، وغير التائب في مشيئة الله تعالى“۔ (ضوء المعالي، ص ۱۷۳، ت: عبد السلام شتار)

اور یہ عاصی غیر تائب شفاعت کا محتاج ہے۔

شفاعت کی اقسام:

شفاعت کی بہت سی اقسام ہیں۔ ترمذی کے حاشیہ میں دس اقسام مذکور ہیں۔ مشہور اقسام کو میں نے ”تخمر کدّا“ میں جمع کیا ہے۔ اس کا ترجمہ یہ ہے: مشقت کو چھپا دو شفاعت کے ذریعہ۔ یا شفاعت تکلیف کو مٹاتی ہے۔

ت: لتخفيف العذاب.

خ: للخروج من النار لمن دخل فيه.

م: لمتساوي الحسنات والسيئات.

م: لمستحق النار الذي لم يدخل فيها بعد.

ر: لرفع الدرجات. اس کو معتزلہ بھی مانتے ہیں۔

ك: الشفاعة الكبرى ولأصحاب الكبائر.

د: لدخول الجنة بغير حساب.

د: لدخول جميع المؤمنين في الجنة.

ا: اللہ تعالیٰ کی شفاعت، جو عفو کے معنی میں ہے۔

حضرت اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالیٰ کی شفاعت کی بیان کردہ اقسام ثلاثہ:

بریلوی علما حضرت اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالیٰ پر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ شفاعت کے منکر ہیں۔ یہ اعتراض غلط ہے؛ حضرت مولانا نے شفاعت کی بہت نفیس تحقیق فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شفاعت کی تین قسمیں ہیں:

۱- شفاعت بالوجاہۃ، اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بادشاہ اپنے نظام مملکت کو بچانے کے لیے کسی صاحب وجاہت و دب و وزیر کی شفاعت اور سفارش کو اپنی مرضی کے خلاف مانتا ہے کہ اگر نہ مانے تو نظام مملکت میں خلل اور گڑبڑ پیدا ہو جائے گی۔ یہ شفاعت منفی اور معدوم ہے۔

۲- شفاعت بالحبۃ، کہ کوئی شخص کسی محبوب کی سفارش کو اپنی مرضی کے خلاف اس لیے مانتا ہے کہ محبوب ناراض نہ ہو جائے، تو دل کی مجبوری کی وجہ سے شفاعت مانتا ہے۔ یہ شفاعت بھی معدوم اور منفی ہے۔

۳- تیسری قسم شفاعت اذنی ہے، اللہ تعالیٰ اپنی مرضی سے کسی نبی اور ولی کو شفاعت کی اجازت دیں گے۔

یہ شفاعت ثابت ہے۔

اس کی تفصیل شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ نے تقویۃ الایمان کے باب الاشراک فی التصرف میں بیان فرمائی ہے۔ پہلی دو قسموں کو شفاعت قہری اور آخری قسم کو شفاعت اذنی کہتے ہیں۔





وَلِلدَّعَوَاتِ تَأْثِيرٌ بَلِيغٌ وَقَدْ يَنْفِيهِ أَصْحَابُ الضَّلَالِ

ترجمہ: دعاؤں کی تاثیر کامل اور قوی ہے، اور اس کی نفی گمراہ لوگ کرتے ہیں۔ (گمراہوں سے مراد معتزلہ ہیں)۔

دعا کے متعدد معانی:

- (۱) دعا بمعنی عبادت: ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ﴾ (یونس: ۱۰۶)۔
﴿لَا تَدْعُ﴾ أي: لا تعبد۔
- (۲) دعا بمعنی سوال: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر: ۶۰)۔
- (۳) دعا بمعنی نداء: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْأَمِهِمْ﴾ (الإسراء: ۷۱)۔
- (۴) دعا بمعنی طلب الإعانة من الغير: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ۲۳)۔
- (۵) دعا بمعنی الثناء والذكر: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ (الإسراء: ۱۱۰)۔
علماء فرماتے ہیں:

(۱) الاعتماد على الأسباب، وترك الدعاء شرك في الأسباب والتوحيد. گویا اسباب کو خدا کا درجہ دے دیا۔

(۲) محو الأسباب و محق الأسباب حمق، أي: حماقة. یعنی اسباب کو بے کار سمجھنا حماقت ہے۔

بوقت دعا اللہ تعالیٰ کی چھ صفات کا استحضار ضروری ہے:

دعا کرتے وقت اللہ تعالیٰ کی چھ صفات کو تسلیم کرنا ضروری ہے:

- (۱) وجود باری تعالیٰ کا یقین؛ (۲) اللہ غنی ہے اور ہم اس کے محتاج ہیں؛ (۳) اللہ سمیع ہے؛ (۴) اللہ علیم ہے؛ (۵) اللہ کریم ہے؛ (۶) اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

کافر کی دعا قبول ہوتی ہے، یا نہیں؟

بعض کہتے ہیں کہ کافر کی دعا قبول نہیں ہوتی، اور دلیل میں اس آیت کریمہ کو پیش کرتے ہیں: ﴿وَمَا

دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ ﴿۱﴾ (الرعد: ۱۴).

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ امور دنیا میں کافر کی دعا قبول ہوتی ہے، آخرت کے بارے میں نہیں اور مذکورہ آیت کریمہ کا تعلق آخرت سے ہے۔

اور آیت کریمہ کی یہ تاویل کہ کافر سے مراد کافر بالنعمة ہے۔ یہ تاویل بعید ہے۔ ہاں یہ تاویل درست ہے کہ دنیا میں اگر آخرت کے بارے میں سوال کرے، مثلاً یہ کہ مجھے آخرت میں جنت مل جائے، تو قبول نہ ہوگی۔^(۱)

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

دلیل (۱): قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافراً، فإنها ليس دونها حجاب.“ (مسند الإمام أحمد، رقم: ۱۲۵۴۹، وإسناده ضعيف لجهالة أبي عبد الله الأسدي).

(۲) وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”اتق دعوة المظلوم؛ فإنه ليس بينه وبين الله حجاب.“ (صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء، رقم: ۱۴۹۶).

(۳) ابليس رأس الكفر ہے اور اس نے دعا کی: ﴿أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾. (الحجر: ۳۶) اور اللہ تعالیٰ نے اس کو قیامت تک لیے مہلت دیدی: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾. (الحجر: ۳۷)

اور یہ کہنا کہ اس نے فتح ثانیہ تک مہلت مانگی اور اس کو فتح اولیٰ تک مل گئی، یا ﴿فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ في علم الله لا لأجل دعائك. یہ باتیں خلاف ظاہر ہیں۔ ﴿فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ کی ”ف“ سے معلوم ہوتا ہے کہ مہلت اس کی دعا کا نتیجہ ہے۔

دعا کی افادیت کے انکار پر معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ دعا کی افادیت کا انکار کرتے ہیں اور اپنے مسلک کی تائید میں درج ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

(۱) جس چیز کے لیے دعا کی جاتی ہے وہ چیز من جانب اللہ مقدر ہوگی، یا مقدر نہ ہوگی؛ اگر مقدر ہے تو

(۱) قال العلامة الألوسي في تفسير قوله: ﴿أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾: ”ظاهر النظم الكريم عند غير واحد أن هذه إجابة لدعائه كلاً أو بعضاً، وفي ذلك دليل لمن قال إن دعاء الكافر قد يستجاب، وهو الذي ذهب إليه الدبوسي وغيره من الفقهاء خلافاً لما نقله في البرازية عن البعض من أنه لا يجوز أن يقال: إن دعاء الكافر مستجاب؛ لأنه لا يعرف الله تعالى ليدعوه. والفتوى على الأول للظاهر، ولقوله صلى الله عليه وسلم: ”دعوة المظلوم مستجابة وإن كان كافراً.“ (روح المعاني ۴۵/۹). وقال الألوسي في موضع آخر: ”دعاء الكافر قد يُستجاب، وهو المصرح به في الفتاوى، واستجابة دعاء إبليس وهو رأس الكفار نص في ذلك، وأجيب بأن المراد دعاءهم الله تعالى بما يتعلق بالآخرة.“ (روح المعاني، ۹۴/۱۳، الرعد: ۱۵). وانظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص ۳۴۹. ورد المحتار ۱۸۵/۲. وانظر أيضاً للاختلاف والدلائل: شرح العقائد، ص ۲۷۱-۲۷۳. والنبراس، ص ۳۴۹.

یہی مل جائے گی، دعا کی حاجت نہیں ہے، اور اگر مقدر نہیں ہے، تو دعا کرنا بے فائدہ ہے۔
یا جس چیز کی دعا کی جاتی ہے وہ واجب الوقوع ہوگی، یا ممتنع الوقوع ہوگی، اگر واجب ہے تو دعا کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر ممتنع ہے تو دعا کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

جواب:

الزامی جواب یہ ہے کہ یہی دلیل اعمالِ صالحہ میں بھی جاری ہو سکتی ہے کہ جنت مقدر ہے تو اعمالِ صالحہ کی کیا ضرورت؟ اور مقدر نہیں تو اعمال کا کیا فائدہ ہے؟ پھر معتزلہ اعمالِ صالحہ کے قائل کیوں ہیں؟! بلکہ معتزلہ کے نزدیک تو اعمالِ صالحہ کا تارک کا فر ہے۔ تو جس طرح جنت مقدر ہے؛ مگر اعمال کے ساتھ معلق ہے، اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی کے لیے کوئی چیز مقدر ہو؛ لیکن دعا کے ساتھ معلق ہو، دعا کرے گا تو کام ہوگا، ورنہ نہیں۔
معتزلہ نے جو واجب الوقوع اور ممتنع الوقوع کی تقسیم کی ہے تو اس کی ایک شق ممکن الوقوع بھی ہے، اور جب ممکن الوقوع ہے تو دعا ایک جانب کے لیے مرجح بن سکتی ہے؛ اس لیے کہ ممکن کی جانب وجود و عدم برابر ہوتی ہے اور دعا سے جانبِ خیر کو ترجیح ہو جاتی ہے۔

دعا تقدیر کے ساتھ متضاد نہیں، جیسے کہ کھانا تقدیر کے ساتھ متضاد و منافی نہیں؛ کوئی یہ نہیں کہتا کہ اگر میری حیات مقدر ہے تو کھانے پینے کی کیا ضرورت ہے؟
علماء فرماتے ہیں کہ دعا کی وجہ سے قضا معلق بدل جاتی ہے۔ اور معلق و مبرم کی تقسیم لوح محفوظ اور فرشتوں کے صحیفوں کے اعتبار سے ہے، اللہ تعالیٰ کے علم کے لحاظ سے تو ہر قضا مبرم ہے۔
متکلمین تقدیر کو تقدیر مبرم اور معلق میں تقسیم کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ تقدیر معلق فرشتوں کے لیے ہے، اللہ تعالیٰ کے لیے ہر تقدیر مبرم ہے۔ مثلاً زید کی عمر ۷۰ سال ہے، لیکن اگر ۷۰ سال کی عمر میں لاحق شدہ بیماری کا علاج کر لیا تو اس کی عمر ۹۰ سال ہو جائے گی۔ یہ اگر مگر فرشتوں کے لیے ہے، اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو علاج اور صحت سب کچھ معلوم ہے۔

قضاے مبرم اور قضاے معلق کی بحث:

اکثر علماء قضا کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: ۱- قضاے مبرم، یعنی محکم غیر مشروط۔ ۲- قضاے معلق، یعنی مشروط۔ مثلاً فلاں آدمی دعا کرے گا یا صلہ رحمی کرے گا تو دعا سے اس کی تقدیر بدل جائے گی اور صلہ رحمی سے اس کی عمر کی اجل بدل جائے گی اور رزق میں برکت آئے گی۔

ابن التین السفاقی، حافظ ابن حجر، ملا علی قاری اور علامہ شوکانی وغیرہ تقدیر کی تقسیم کے قائل ہیں اور کہتے

ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم ہے، مثلاً اگر زید صلہ رحمی کرے تو اس کی عمر بڑھ جائے گی اور وہ صلہ رحمی کرے گا تو اس کی عمر بجائے ۶۰ سال کے ۹۰ سال ہوگی؛ ہاں فرشتوں کے علم میں زیادت اور نقصان ممکن ہے۔ ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ۳۹) فرشتوں کے علم میں محو واثبات تقدیر معلق ہے۔

لیکن دکتور محمد احمد کنعان نے بد الامالی کی شرح ”جامع اللالی“ (ص ۴۴-۶۶) میں طویل کلام کر کے اس تقسیم کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ قضا مبرم ہی ہے اور تقسیم کی تردید یوں کی ہے کہ اس تقسیم پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ نیز اگر صحیح جل اللہ تعالیٰ کو معلوم ہوا اور فرشتوں کو معلوم نہ ہو تو وہ روح کیسے قبض کرتے ہیں اور اگر اللہ تعالیٰ بتلاتے ہوں تو تقدیر معلق کا فائدہ کیا ہوا؟

نیز ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ (الأحزاب: ۳۸) اور ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِّنْ وَّالٍ﴾ (الرعد: ۱۱) اور ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف: ۳۴) سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر کی صرف ایک قسم ہے۔

اور نذر کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”إنه لا يرد شيئاً“ (صحیح البخاری، رقم: ۶۶۰۸) یہ تقدیر کو رد نہیں کرتی۔ اسی طرح رزق اور اجل بھی مقدر ہیں۔ اور یہ تقدیر مبرم ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ (الزخرف: ۳۲) نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوجَّلاً﴾ (آل عمران: ۱۴۵) ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ کے معنی قضا و قدر ہے۔ بخاری و مسلم کی حدیث ہے: ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ الْمَلِكَ بِنَفْخِ الرُّوحِ فِي الْجَنِينِ وَأَنْ يَكْتُبَ أَرْبَعَ كَلِمَاتٍ هِيَ: رِزْقُهُ، وَأَجَلُهُ، وَعَمَلُهُ، شَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ“ (صحیح البخاری، رقم: ۳۲۰۸، صحیح مسلم، رقم: ۲۶۴۳)

اور صحیح مسلم کی روایت ہے کہ جب ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوسفیان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی درازی عمر کی دعا مانگی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”قَدْ سَأَلْتَ اللَّهَ لَا جَالَ مُضْرُوبَةٍ وَأَيَّامٍ مَّعْدُودَةٍ وَأَرْزَاقٍ مَّقْسُومَةٍ، لَنْ يُعْجَلَ شَيْئًا قَبْلَ حِلِّهِ، أَوْ يُؤَخَّرَ شَيْئًا عَنْ حِلِّهِ، وَلَوْ كُنْتَ سَأَلْتَ اللَّهَ أَنْ يَعِيدَكَ مِنْ عَذَابٍ فِي النَّارِ، أَوْ عَذَابٍ فِي الْقَبْرِ كَانَ خَيْرًا وَأَفْضَلَ“ (صحیح مسلم، رقم: ۳۶۶۳)

جن آیات اور احادیث سے تقدیر کی تقسیم معلوم ہوتی ہے دکتور کنعان نے ان کو رد کیا ہے۔ آپ نے لکھا ہے:

۱- ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ۳۹) سے تقدیر معلق پر استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اس کا ایک معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جن احکام و آیات کو منسوخ کرنا چاہتے ہیں ان کو منسوخ

کرتے ہیں اور جن کو باقی رکھنا چاہتے ہیں باقی رکھتے ہیں۔ یا مطلب یہ ہے کہ جو مشرکین عذاب کا مطالبہ کر رہے ہیں ان کو سمجھنا چاہیے کہ ہلاکت کا ایک دن مقدر ہے جب وہ دن آجائے گا تو اللہ تعالیٰ اس شخص کو مٹا دے گا اور جس کی ہلاکت کا وقت نہیں آیا اس کو باقی رکھے گا۔ قرطبی کہتے ہیں کہ جو مقدر ہے وہ مثبت ہے اور جو غیر مقدر ہے وہ محو ہے۔

۲- اور آیت کریمہ ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (فاطر: ۱۱) سے بھی استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی عمر طویل ہے اور دوسرے کی کم ہے، یہ دونوں باتیں لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔ یا یہ معنی ہے کہ معمر کی عمر اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی عمر کی کمی دونوں علم الہی یا لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔

۳- ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ میں ﴿قَضَىٰ أَجَلًا﴾ سے موت اور ﴿أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ سے حشر اور بعث کا وقت مراد ہے۔ یا ﴿قَضَىٰ أَجَلًا﴾ سے دنیا اور ﴿أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ سے آخرت مراد ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اُن دو حدیثوں کو ذکر کیا ہے جن سے تقدیر معلق پر استدلال کیا جاتا ہے: پہلی حدیث یہ ہے: ”مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبَسِّطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، أَوْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحْمَهُ“ (صحیح البخاری، رقم: ۲۰۶۷، صحیح مسلم، رقم: ۲۵۵۷) یہ حدیث ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (یونس: ۴۹) کے ساتھ متعارض ہے؛ اس لیے اس کے معنی عمر کی برکت، طاعات کی توفیق، اولاد صالح، یا اس کے ذکر خیر کا باقی رہنا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ لکھا ہے کہ یہ آدمی صلہ رحمی کرے گا اور اس کی وجہ سے اتنی عمر پائے گا اور یہ بغیر اگر مگر کے قضائے مبرم ہے۔

دوسری حدیث جس سے تقدیر معلق پر استدلال ہوتا ہے: ”لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدَّعَاءُ وَلَا يَزِيدُ فِي الْعَمْرِ إِلَّا الْبِرُّ“ (سنن الترمذی، رقم: ۲۱۳۹) ترمذی کی سند میں ابو مودود ضعیف ہے؛ ہاں حاکم کی ایک روایت (۴۹۳/۱) کی حاکم و ذہبی نے تصحیح کی ہے۔ ابو حاتم محمد بن حبان نے اس روایت کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دائمی دعا کی وجہ سے تقدیر آسان ہو جاتی ہے اور احسان کی وجہ سے زندگی پر مسرت ہو جاتی ہے۔ یہی عمر کی زیادت ہے۔

دکتور محمد احمد کنعان کے تفصیلی کلام کا خلاصہ ختم ہوا۔ ڈاکٹر صاحب کے دلائل پر بحث ہو سکتی ہے، ہم نے تطویل سے دامن بچایا اور صرف ان کے کلام کی تخیص ذکر کرنے پر اکتفا کیا۔

معتزلہ کی دوسری دلیل یا اعتراض: معتزلہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے: اللہ علیم بکُلِّ شَیْءٍ فلا

حاجة إلى الدعاء؟

جواب: اللہ تعالیٰ کو یقیناً ہر چیز معلوم ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ کونسا کام دعا کی قبولیت سے ہوگا۔

اعتراض (۳): المطلوب إن كان أصلح للبعد فيعطيه الله تعالى، وإن لم يكن أصلح

فلا فائدة في سؤاله؟

جواب: یہ معتزلہ کے قول ”الأصلح للبعد واجب على الله“ پر مبنی ہے۔ اور ہم یہ کہتے

ہیں: ”الأصلح للبعد ليس بواجب على الله“۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر غیر اصلح ہے تو سوال کا کوئی فائدہ نہیں؟ اس بات کا جواب یہ ہے کہ غیر اصلح کو

اللہ عزوجل دعا کی برکت سے اصلح بنادینے پر قادر ہیں۔

اعتراض (۴): الدعاء ينافي ويخالف الرضاء بالقضاء؟

جواب: المقصود أن يجعل الله تعالى المطلوب قضاءً. یعنی جو ہم چاہتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کا

فیصلہ کر دے۔

اعتراض (۵): الدعاء يشبه الأمر والنهي. یعنی دعا کے ذریعہ بندہ گویا اللہ تعالیٰ کو حکم کرتا ہے، جو

اللہ کی شان میں بے ادبی ہے۔

جواب: امر و نہی میں اعلیٰ ادنیٰ کو حکم دیتا ہے اور دعا میں تو ادنیٰ اعلیٰ کو قادر مطلق مان کر سوال اور اپنی حاجت

طلب کرتا ہے۔

اعتراض (۶): حدیث میں آتا ہے: ”من شغله القرآن عن ذكرى ومسألتي أعطيته أفضل

ما أعطى السائلين.“ (سنن الترمذی، کتاب أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء كيف كانت قراءة النبي صلى الله

عليه وسلم، رقم: ۲۹۲۶، وإسناده حسن.)

یعنی جب قرآن کی تلاوت میں مشغول ہونے والے کو مانگنے والوں سے زیادہ اللہ تعالیٰ عطا کرتے ہیں، تو

پھر دین کے کام میں مشغول رہو، دعا کی ضرورت نہیں ہے۔

جواب: خود اس حدیث میں سوال کا جواب موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ سائلین کو دیتے ہیں؛ لیکن جو دن رات

تلاوت قرآن اور ذکر میں مشغولیت کے سبب دعا نہ کر سکے، تو اس کی تمام ضروریات کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم

سے پورا فرما دیتے ہیں۔

اعتراض (۷): دعا کا مطلب ہے: دوسروں کو اپنے عمل سے فائدہ پہنچانا، اور قانون ہے: ”الإنسان لا

يُجْزَى إِلَّا بَعْمَلِهِ“؛ ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾. (النجم: ۳۹).

جواب: (۱) مراد سعی ایمانی ہے، کہ ایک کی سعی ایمانی دوسرے کے کام نہیں آسکتی۔
(۲) ہر شخص کو اس کے عمل کا فائدہ ملتا ہے، جیسے ہر ایک کو اس کی ملازمت کی تنخواہ ملتی ہے، پھر اگر وہ اپنی مرضی سے اپنی تنخواہ کسی اور کو دینا چاہے تو دے سکتا ہے، تو اسی طرح جس عمل کا ثواب اسے ملے، اسے وہ دوسروں کو بھی دے سکتا ہے۔ (۱)

(۳) یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے صحیفوں میں ہے کہ ایک کا عمل دوسرے کے کام نہیں آتا؛ ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ. وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى. أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ. وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾. (النجم: ۳۶-۳۹)
یعنی یہ کتب سابقہ کا مضمون ہے، ہماری شریعت کا نہیں۔

(۴) قرآن میں عدل کا بیان ہے، اور عدل تو یہی ہے کہ ایک کا عمل دوسرے کو نہیں پہنچتا ہے؛ لیکن فضل الہی کا تقاضہ ہے کہ عمل خیر کا اثر دوسرے کو پہنچتا ہے۔

(۵) لام بمعنی علی ہے۔ ای: لیس علی الإنسان إلا ما سعی. ایک کا گناہ دوسرے پر نہیں۔

(۶) یا سعی بمعنی نوی ہے، ایک کی نیت دوسرے کے لیے کافی نہیں۔

(۷) یا کافر کے لیے ایصال ثواب مفید نہیں۔

(۱) قال ابن الجوزي في تفسيره: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾: معناه ليس للإنسان إلا جزاء سعيه، إن عمل خيراً جُزِيَ عليه خيراً، وإن عمل شراً جُزِيَ شراً. واختلف العلماء في هذه الآية على ثمانية أقوال:

أحدها أنها منسوخة بقوله: ﴿وَاتَّبَعْتَهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ بِإِيمَانٍ﴾. (الطور: ۲۱) فأدخل الأبناء الجنة بصلاح الآباء. قاله ابن عباس. ولا يصح؛ لأن لفظ الآيتين لفظ خبر، والأخبار لا تنسخ.

والثاني: أن ذلك كان لقوم إبراهيم وموسى، وأما هذه الأمة فلهم ما سَعَوْا وما سَعَى غيرهم. قاله عكرمة، واستدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم للمرأة التي سألته: إن أبي مات ولم يحج، فقال: ”حُجِّي عنه“.

والثالث: أن المراد بالإنسان هاهنا الكافر، فأما المؤمن فله ما سَعَى، وما سَعَى له. قاله الربيع بن أنس.

والرابع: أنه ليس للإنسان إلا ما سَعَى من طريق العدل، فأما من باب الفضل فجائز أن يزيده الله عز وجل ما شاء. قاله الحسين بن الفضل.

والخامس: أن معنى ﴿مَا سَعَى﴾ ما نَوَى. قاله أبو بكر الوراق.

والسادس: ليس للكافر من الخير إلا ما عمله في الدنيا، فيثاب عليه فيها، حتى لا يبقى له في الآخرة خير. ذكره الثعلبي.

والسابع: أن اللام بمعنی ”علی“ فتقديره: ليس علی الإنسان إلا ما سَعَى.

والثامن: أنه ليس له إلا سعيه، غير أن الأسباب مختلفة، فثمة يكون سعيه في تحصيل قرابة وولد يترحم عليه وصديق، وثمة يسعي في خدمة الدين والعبادة فيكتسب محبة أهل الدين فيكون ذلك سبباً حصل بسعيه. حكى القولين شيخنا على

بن عبد الله الزاغوني. (زاد المسير ۸۰/۸-۸۱. وانظر أيضاً: روح المعاني ۲۶/۱۵۵، النجم: ۳۹)

(۸) یا منسوخ ہے اور ﴿وَاتَّبَعْتُهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ (الطور: ۲۰) والی آیت

ناسخ ہے۔

(۹) یا یہ معنی ہیں کہ عبادات بدنیہ میں نیابت نہیں، مثلاً ہر ایک اپنے لیے نماز پڑھے گا۔ یہ جوابات فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ طحاوی علی مرقی الفلاح ملاحظہ کیجئے۔

اعتراض (۸): دعا کی افادیت کو تسلیم کیا جائے تو تناقض لازم آئے گا، مثلاً: کوئی کہے: ”اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“ اگر دعا قبول ہو، تو دوسری طرف نصوص سے ثابت ہے کہ فساق وعصاة کو سزا ملے گی۔ جواب: مغفرت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) رفع العذاب: عذاب بالکل ختم ہو جائے۔

(۲) تخفیف العذاب: مثلاً: موٹے کوڑے کی جگہ ہلکے کوڑے۔

(۳) تقلیل العذاب: مثلاً: ۱۰ سال کے عذاب کی جگہ ۵ سال کا عذاب۔

اور اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ کا فائدہ یہ ہوگا کہ بعض کے لیے رفع عذاب، بعض کے لیے تخفیف عذاب اور بعض کے لیے تقلیل عذاب ہوگی۔

اعتراض (۹): کثیراً ما ندعوا ولا یقبل الدعاء۔ معلوم ہوا کہ دعا کی افادیت نہیں۔

جواب: (۱) دعا کا قبول ہونا اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ متقید ہے: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا

تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ﴾ (الأنعام: ۴۱)

لیکن یہ بظاہر کافروں کے لیے ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہیں تو تمہاری دعاؤں کو دنیا میں قبول کر لیں گے، اس آیت سے پہلے ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ مذکور ہے، جن سے مراد کافر ہیں، اس لیے یہ جواب اچھا نہیں، بلکہ دعا ہمیشہ قبول ہوتی ہے اور قبولیت دعا کے معنی ہیں: فعل الخیر للعبد؛ اس لیے: ۱۔ کبھی خیر نہیں دی، شر کو دفع کر دیا۔

۲۔ یا اس دعا کو آخرت کے لیے ذخیرہ کر دیا۔

۳۔ یا جو چیز مانگی اس سے افضل دی، جیسے بچہ باپ سے پستول مانگتا ہے اور باپ بجائے پستول کے کتاب دیدے، یا جیسا کہ حضرت مریم کی والدہ نے لڑکا مانگا، مگر اس سے بہتر لڑکی ملی۔

۴۔ اور کبھی بعینہ وہی چیز مل جاتی ہے، کبھی جلدی مل جاتی ہے، جیسے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی والدہ کے لیے ہدایت کی دعا مانگی، تو ابو ہریرہ کے گھر پہنچنے سے پہلے قبول ہوئی، اور کبھی اس کا نتیجہ دیر سے ظاہر ہوتا ہے، جیسے: ابراہیم علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کی دعا مانگی تھی: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ

فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ... ﴿البقرة: ۱۲۹﴾ اس دعا کا نتیجہ ہزاروں سال کے بعد برآمد ہوا۔ اور کبھی قبولیت دعا کے شرائط نہ پائے جانے کی وجہ سے دعا قبول نہیں ہوتی۔ (انظر: لإعراضات المعزلة وجوابها: مفاتيح الغيب ۱۰۵/۵، البقرة: ۱۸۶، و ۳۷/۲۲، طہ: ۲۵-۳۵)

قبولیت دعا کی شرائط:

(۱) عدم التجاوز عن الحد بأن يدعو بالهلاك على من لا يستحق الهلاك، أو لقطيعة الرحم، أو يدعو بإثم.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يزال يُستجاب للعبد، ما لم يدعُ بإثم أو قطيعة رَحِمٍ". (صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب بيان أنه يستجاب للداعي، رقم: ۲۷۳۵).

(۲) اجتناب الحرام. اور بعض نے کہا: حفظ اللسان والقلب والجوارح والعين والبطن. حدیث میں ہے کہ ایک شخص طویل زمانے تک سفر میں ہو، بکھرے ہوئے بال اور گرد آلود حالت میں وہ آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا کرتا ہے اور اے رب! اے رب! کہتا ہے؛ لیکن اس کا کھانا، پینا، لباس؛ سب حرام، اور حرام ہی سے اس کی پرورش ہوئی، تو دعا کہاں سے قبول ہو؟ (صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل، رقم: ۲۷۳۵).

(۳) یہ عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی قادر مطلق نہیں، اور اسباب پر اعتماد نہ کرے۔

(۴) کسی غرض فاسد کے لیے دعا نہ کرے، جیسے حسد اور فخر و مباہات وغیرہ۔

(۵) أن يكون حاضر القلب، وتكون الإجابة أغلب في ظنه.

(۶) أن لا يفوت باشتغاله الفرض، أو الواجب.

(۷) قبولیت کے آثار ظاہر نہ ہونے سے دل میں تنگی نہ ہو۔

(۸) أن يكون الدعاء مفهوم المعنى.

(۹) أن يدعو الله بأسمائه الحسنی، وأن يتوسل بحبّ الأنبياء والصالحين.

اس کے علاوہ مفسرین نے لکھا ہے کہ دعا کی قبولیت کے کچھ مندوبات بھی ہیں، مثلاً: سحری اور افطار کے وقت دعا کرنا، رات کے آخری حصے میں دعا کرنا، اذان و اقامت کے درمیان دعا کرنا، اضطراب کی حالت میں دعا کرنا، مرض کی حالت میں دعا کرنا، غائبانہ دعا کرنا، سفر میں دعا کرنا، بارش کے وقت دعا کرنا، اور بدھ کے روز ظہر کے بعد سے مغرب تک دعا کرنا، عیدین میں دعا کرنا، میدان جہاد میں دعا کرنا، حرمین اور مسجد اقصیٰ میں دعا کرنا۔ یہ دعا کی قبولیت کے اوقات و مقامات ہیں۔ (البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ۲۰۷/۲)

دعا میں قلبی توجہ بھی ضروری ہے؛ اگر دل میں طلب نہیں تو پھر زبان میں کیا اثر ہوگا! (۱)
ایک شاعر کہتا ہے:

ہوتی نہیں قبول دعا ترکِ عشق کی ❀ دل چاہتا نہ ہو تو زباں میں اثر کہاں

دعا کی افادیت قرآن و حدیث کی روشنی میں:

اہل السنۃ والجماعۃ متعدد آیات و احادیث کی وجہ سے دعا کو مفید سمجھتے ہیں، چند آیات و احادیث ملاحظہ فرمائیں:

(۱) ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾. (غافر: ۶۰)

(۲) ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾. (محمد: ۱۹)

(۳) ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾.

(البقرہ: ۱۸۶)

(۴) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دُخْرِينَ﴾. (غافر: ۶۰)

(۵) ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾. (الأعراف: ۵۵)

(۶) ﴿قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾. (الفرقان: ۷۷)

(۷) ﴿أَمَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾. (النمل: ۶۲)

(۱) قال القرطبي: ”إِنَّ إِبَابَةَ الدَّعَاءِ لَا يَدُلُّ لَهَا مِنْ شُرُوطٍ فِي الدَّاعِي، وَفِي الدَّعَاءِ، وَفِي الشَّيْءِ الْمَدْعُو بِهِ.

فَمِنْ شَرْطِ الدَّاعِي أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِأَنْ لَا قَادِرَ عَلَى حَاجَتِهِ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْ الْوَسَائِلَ فِي قَبْضَتِهِ وَمَسْخُورَةً بِتَسْخِيرِهِ، وَأَنْ يَدْعُو بِنِيَّةٍ صَادِقَةٍ وَحُضُورِ قَلْبٍ؛ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دَعَاءَ مَنْ قَلْبٌ غَافِلٌ لَاهٍ، وَأَنْ يَكُونَ مُجْتَنِبًا لِأَكْلِ الْحَرَامِ، وَأَلَّا يَمَلَّ مِنَ الدَّعَاءِ.

وَمِنْ شَرْطِ الْمَدْعُو فِيهِ: أَنْ يَكُونَ مِنَ الْأُمُورِ الْجَائِزَةِ الطَّلَبِ وَالْفِعْلِ شَرْعًا، كَمَا قَالَ: ”مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قِطْعَةٍ رَحِمَ“ فَيَدْخُلُ فِي الْإِثْمِ كُلِّ مَا يَأْتِمُّ بِهِ مِنَ الذُّنُوبِ، وَيَدْخُلُ فِي الرَّحِمِ جَمِيعُ حَقُوقِ الْمُسْلِمِينَ وَمِظَالِمِهِمْ.

وَقَالَ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التَّسْتَرِي: شُرُوطُ الدَّعَاءِ سَبْعَةٌ: أَوَّلُهَا التَّضَرُّعُ، وَالْخَوْفُ، وَالرَّجَاءُ، وَالْمَدَاوِمَةُ، وَالْخُشُوعُ، وَالْعُمُومُ، وَأَكْلُ الْحَلَالِ.

وَقَالَ ابْنُ عَطَاءٍ: إِنْ لِلدَّعَاءِ أَرْكَانًا وَأَجْنَحَةٌ وَأَسْبَابًا وَأَوْقَاتًا، فَإِنَّ وَاقِفَ أَرْكَانِهِ قَوِيٌّ، وَإِنْ وَاقِفُ أَجْنَحَتِهِ طَارِفٌ فِي السَّمَاءِ، وَإِنْ وَاقِفُ مَوَاقِيتِهِ فَازٍ، وَإِنْ وَاقِفُ أَسْبَابِهِ أَنْجَحَ. فَأَرْكَانُهُ: حُضُورُ الْقَلْبِ وَالرَّافَةُ وَالِاسْتِكَانَةُ وَالْخُشُوعُ. وَأَجْنَحَتُهُ: الصَّدْقُ.

وَمَوَاقِيتُهُ: الْأَسْحَارُ. وَأَسْبَابُهُ: الصَّلَاةُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَقِيلَ: شَرَائِطُهُ أَرْبَعٌ: أَوَّلُهَا حِفْظُ الْقَلْبِ عِنْدَ الْوَحْدَةِ، وَحِفْظُ اللِّسَانِ مَعَ الْخَلْقِ، وَحِفْظُ الْعَيْنِ عَنِ النَّظَرِ إِلَى مَا لَا يَحِلُّ، وَحِفْظُ الْبَطْنِ مِنَ الْحَرَامِ. وَقَدْ قِيلَ: إِنْ مِنْ شَرْطِ الدَّعَاءِ أَنْ

يَكُونَ سَلِيمًا مِنَ اللَّحْنِ كَمَا أَنْشَدَ بَعْضُهُمْ :

يُنَادِي رَبَّهُ بِاللَّحْنِ لَيْثُ ❀ كَذَاكَ إِذَا دَعَاهُ لَا يَجِيبُ

(تفسير القرطبي ۳/۱۱، البقرہ: ۱۸۶)

(۸) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَلَا يَزِيدُ فِي

العمر إِلَّا البر". (سنن الترمذي، كتاب القدر، باب ما جاء لا يرد القضاء إلا الدعاء، رقم: ۲۱۳۹)

امام ترمذی کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ابو مودود ہے جس نام فضہ ہے اور وہ ضعیف ہے۔ امام طحاوی کے نزدیک یہ دوسرا ابو مودود ہے جس کا نام عبدالعزیز بن سلیمان ہے اور یہ ثقہ ہے۔ حافظ مزنی نے تہذیب الکمال میں ترمذی کی موافقت کی ہے۔ یہ دونوں ابو مودود ہم عصر ہیں۔ (انظر تعليق سنن الترمذي ۱۸/۴ للدكتور بشار عواد)

(۹) وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ". (سنن الترمذي، أبواب

الدعوات، باب ما جاء في فضل الدعاء، رقم: ۳۳۷۱)

(۱۰) وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَدْعُو بِدَعْوَةٍ لَيْسَ فِيهَا إِثْمٌ، وَلَا

قُطِيعَةٌ رَجِمَ إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ بِهَا إِحْدَى ثَلَاثَ: إِمَّا أَنْ تَعَجَّلَ لَهُ دَعْوَتُهُ، وَإِمَّا أَنْ يَدَّخِرَهَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ، وَإِمَّا أَنْ يَصْرِفَ عَنْهُ مِنَ السُّوءِ مِثْلَهَا". (مسند أحمد، رقم: ۱۱۱۳۳)

(۱۱) وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الدُّعَاءُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ، وَعِمَادُ الدِّينِ،

وَنُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ". (المستدرک للحاکم، رقم: ۱۸۱۲)

(۱۲) وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَيْسَ شَيْءٌ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ مِنْ

الدُّعَاءِ". (مسند أحمد، رقم: ۸۷۴۸)

(۱۳) وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ادْفَعُوا عَنْكُمْ طَوَارِقَ الْبَلَاءِ بِالْدُّعَاءِ،

فَإِنَّ الدُّعَاءَ يَنْفَعُ مِمَّا نَزَلَ وَمِمَّا لَمْ يَنْزَلْ". (كتاب الدعاء للطبرانی، رقم: ۳۴)

(۱۴) وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ الرَّجُلَ لَتُرْفَعُ دَرَجَتُهُ فِي الْجَنَّةِ

فَيَقُولُ: أَنَى هَذَا؟ فَيَقَالُ: بِاسْتِغْفَارٍ وَلَدَكَ لَكَ". (سنن ابن ماجہ، رقم: ۳۶۶۰، ومسند أحمد، رقم: ۱۰۶۱۰)

(۱۵) وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ لَمْ يَسْأَلِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِغَضَبٍ

عَلَيْهِ". (سنن الترمذی، أبواب الدعوات، باب ما جاء في فضل الدعاء، رقم: ۳۳۷۳)

(۱۶) وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ

ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يَنْتَفِعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ". (صحيح مسلم، كتاب الوصية،

باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، رقم: ۱۶۳۱)

(۱۷) وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ رَبَّكُمْ حَيٌّ كَرِيمٌ، يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ

أَنْ يَرْفَعَ إِلَيْهِ يَدَيْهِ، فَيَرُدَّهُمَا صِفْرًا". (سنن ابن ماجہ، كتاب الدعاء، باب رفع اليدين في الدعاء، رقم: ۳۸۶۵)

قال الشاعر:

والله يغضب إن تركت سؤاله ❀ والعبد يغضب حينما هو يُسأل

شیخ عبداللہ ہرری کا مسلمانوں کے سب گناہوں کی طلب مغفرت کو حرام کہنا:

شیخ عبداللہ ہرری حبشی نے ”المقالات السنیة فی کشف ضلالات ابن تیمیة“ (ص ۲۸۱) پر عنوان لگایا: ”فی تحریم الدعاء للمؤمنین والمؤمنات بجمیع الذنوب“، لانا نقطع بخبر اللہ وخبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن فیہم من یدخل النار . یعنی سب گناہوں اور سب مسلمانوں کے لیے دعائے مغفرت ممنوع اور حرام ہے؛ کیونکہ بعض مسلمان اور بعض گناہ معاف نہیں ہوتے اور یہ بات قطعی ہے۔

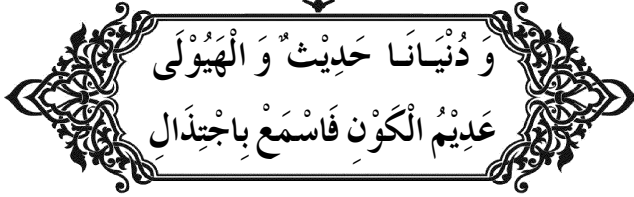
ہمارے خیال میں ہرری صاحب کی بات صحیح نہیں؛ بلکہ ایسی دعا کر سکتے ہیں اور قرآن وحدیث میں مروی ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کی دعا: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ . (نوح: ۲۸) میں مومنین اور مومنات سے سب مراد ہیں؛ کیونکہ جب الف لام عہد خارجی کا قرینہ نہ ہو تو استغراق مراد ہوتا ہے؛ لہذا سب مومن مراد ہیں۔ نور الانوار میں ہے: ”إذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي أو جبت العموم“۔ (ص ۸۰)

اسی طرح جنازہ کی دعا میں کتب احادیث اور کتب فقہ میں ”اللہم اغفر لحینا ومیتنا وشاہدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا و ذکرنا وأنثانا“ آیا ہے۔ (سنن الترمذی، رقم: ۱۰۲۴، وقال: حسن صحیح) یہ اتنی بڑی تعیم اور شمولیت ہے کہ سب مسلمانوں کو شامل ہے۔

اسی طرح دعاؤں میں ”اللہم اغفر لنا ذنوبنا کلہا، ہزلنا، وجدنا، وعمدنا، وکل ذلك عندنا“۔ (الدعاء للطبرانی، رقم: ۱۷۹۴) پر آیا ہے۔

ان حوالوں سے معلوم ہوا کہ دعا میں عموم افراد اور عموم آثام والے کلمات کہنا چاہیے۔ اور شیخ ہرری کا یہ شبہ کہ یہ نصوص قطعیہ کے ساتھ منافی ہے صحیح نہیں؛ اس لیے کہ ہم نے مغفرت کی تین قسمیں بیان کیں: محو العذاب، تخفیف العذاب، تقلیل العذاب۔ تو تخفیف العذاب اور تقلیل العذاب معذب ہونے کے ساتھ منافی نہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں پہلی قسم ترک العذاب اور جنت کا دخول اولی نصیب فرمائیں۔





ترجمہ: اور ہماری دنیا حادث اور ہیولی غیر موجود ہے، پس اس بات کو خوشی اور شرح صدر کے ساتھ قبول کرلو۔

دنیا حادث ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ۱۶) وقال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (الحديد: ۳)

حدیث بمعنی محدث ہے، جب وزن فعیل بمعنی مفعول ہو تو اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہوتے ہیں، جیسے ﴿إِنْ رَحِمَتِ اللَّهُ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف: ۵۶) اس لیے یہ اشکال وارد نہیں ہوتا کہ دنیا مؤنث ہے تو حدیث مذکر کیوں آیا؟ اور فاسمع یا تؤدرك بالقوة السامعة یا تقبل کے معنی میں ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک قدیم اور حادث کی دو قسمیں:

۱- حادث بالذات، جو محتاج الی اللہ ہو۔

۲- حادث بالزمان، جو مسبوق بالعدم ہو۔

۳- قدیم بالذات جس کی ذات سب کی محتاج الیہ ہو۔

۴- قدیم بالزمان جو ابدی اور ازلی ہو، جیسے ہیولی اور عالم وغیرہ متکلمین کے ہاں حادث بالذات مع کونہ قدیم بالزمان خیالی پلاؤ ہے۔ اللہ تعالیٰ قدیم بالذات ہے؛ جبکہ تمام مخلوقات حادث بالذات اور حادث بالزمان ہیں۔

دنیا حادث بالذات وبالزمان ہے؛ قدیم بالذات اس لیے نہیں کہ قدیم بالذات تو صرف اللہ ہے، اور قدیم بالزمان اس لیے نہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے جس کی جانب ماضی میں انتہا نہ ہو؛ جبکہ دنیا پہلے نہیں تھی، بعد میں اس کا وجود ہوا۔

اس شعر میں ان فلاسفہ یونان کی تردید ہے جن کے نزدیک اس عالم کا مادہ ہیولی ہے، جسے وہ قدیم سمجھتے

ہیں۔

اجتنال کے معنی فرحت اور سرور کے ہیں۔ چونکہ ہیولی ایک خیالی تصور اور محض وہم ہے، اس کی کوئی حقیقت نہیں؛ اس لیے شاعر اسے عدیم الکون قرار دے کر کہتا ہے کہ اس بات کو خوشی اور شرح صدر کے ساتھ قبول کرو۔ ہیولی کے خیالی سرور سے واقعی خوشی بہتر ہے۔

ارسطو کہتا ہے: العالم قدیم بمادّته و صورته.

فیثاغورث کہتا ہے: العالم قدیم بالمادّة، حادث بالصورة.

ہیولی کے لغوی معنی:

۱- الأصل. ۲- القطن (روئی) ۳- الهيئة الأولى. ۴- ما يُتخذ منه الشيء.

ہیولی کے اصطلاحی معنی:

- ۱- جوهر في الجسم قابل للاتصال والانفصال، محل للصورة الجسمية والنوعية.
 - ۲- جوهر يحصل وجوده الفعلي بالصورة. صورت اندر موجود ہوتی ہے؛ لیکن ظاہر میں نظر نہیں آتی، جیسے بجلی جب تک کسی ظرف میں نہ ڈھل جائے نظر نہیں آتی۔
 - (۳) قوة موصوفة لحمل الصور المختلفة.
 - (۴) أصل كل شيء.
- یاد رہے کہ فلاسفہ جسم طبعی کی تعریف یوں کرتے ہیں: جوهر قابل للانقسام في الجهات الثلاث. اور جسم تعلیمی کی تعریف یوں ہے: تخيل الأبعاد الثلاثة، أي: الطول والعرض والعمق من غير مادة.

اور صورت جسمیہ کی تعریف: صورة الجسم، أي جسم يكون.

اور صورت نوعیہ کی تعریف: صورة النوع، أي نوع كان، كصورة نوع الإنسان.

اور صورت شخصیہ کی تعریف: صورة شخص متعين، أي شخص يكون.

پھر جسم طبعی کو فلاسفہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب مانتے ہیں اور متکلمین اجزائے لایتجزی سے۔

فلاسفہ کہتے ہیں: جسم علوی ہو یا سفلی، سب ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہیں۔ پانی ہو یا ہوا، بسیط ہو یا

مرکب؛ ہر ایک جسم میں ایک جوہر ہے، جو خود نہ متصل ہے، نہ منفصل؛ بلکہ اتصال و انفصال صورت کی وجہ سے آتا

ہے۔ اور یہ ہیولی صورت جسمیہ اور نوعیہ دونوں کا محل ہے اور یہ قدیم ہے۔

بعض فلاسفہ ہیولی کو خدا کا درجہ دیتے ہیں اور اسی لیے اس کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔

متکلمین کہتے ہیں: جسم اجزاء لائتجزی سے مرکب ہے، اور جزو لائتجزی کے معنی ہیں: کسی جزو مادہ کے ٹکڑے کرتے کرتے اس حد تک پہنچ جائے جہاں مزید ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔

آج کل کے سائنسدانوں نے ایٹم (زرہ) کی تقطیع خورد بینی آلات سے اور دیگر دقیق وسائل سے اس حد تک کردی کہ زرے کے اس حد تک پہنچ گئے کہ وہ ایک چھلکا سا رہ گیا، اور جب اس چھلکے سے اس کو الگ کیا گیا تو ایک دھماکہ ہوا۔ اسی سے سائنسدانوں کو ایٹم بم بنانے کا خیال آیا، اور اسی لیے عربی میں ایٹم بم کو زرہ قبلیہ کے نام سے پہچانتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ متکلمین صدیوں پہلے بھی اس کے قائل تھے کہ مادہ اور ذرات کے اتنے ٹکڑے کیے جاسکتے ہیں کہ ایک حد پر پہنچ کر اس کے مزید ٹکڑے نہ ہو سکیں۔

متکلمین جزو لائتجزی کی تعریف یوں کرتے ہیں: ”الجوهر الذي لا يتجزء ويقبل الإشارة، ولا يقبل الانقسام لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرصاً۔“

متکلمین اور حکما کے درمیان اختلاف:

متکلمین کے نزدیک جزو لائتجزی ثابت اور جسم اس سے مرکب ہے۔

دلیل (۱): کرہ حقیقیہ کو اگر سطح حقیقی پر رکھا جائے تو دونوں کی ملاقات جزو لائتجزی کے ساتھ ہوگی، اگر ایک جزو کے ساتھ نہ ہو، بلکہ ۲، یا ۳ اجزاء کے ساتھ مان لیا جائے تو خط بن جائے گا؛ جبکہ کرتین حقیقتین کے لقاء میں خط وجود میں نہیں آتا۔

دلیل (۲): اگر جزو لائتجزی کو ثابت نہ کریں اور تقسیم کا عمل لائلی النہایۃ جاری رہے تو خردلہ (رائی) جبل سے اصغر نہ ہوگا؛ اس لیے کہ جبل بھی لائلی آخرہ تقسیم ہوتا رہے گا اور خردلہ بھی، تو انتہا نہ ہونے میں دونوں برابر ہوئے اور یہ بڑا ہت کے خلاف ہے۔

دلیل (۳): ﴿إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلٌّ مِّمَزَقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سبا: ۷) سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ جب تمھارے اتنے ٹکڑے کر دیے جائیں کہ مزید ٹکڑے نہ ہو سکیں، پھر بھی آخرت میں تم کو زندہ کر کے اٹھائیں گے۔

دلیل (۴): اگر جسم، ہیولی اور صورت نوعیہ سے مرکب ہو، تو ہیولی کو قدیم ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا اجسام کی تخلیق میں مادے کا محتاج ہونا ثابت ہوگا؛ جبکہ اللہ بے نیاز ہے اور اس نے عالم کو اس وقت عدم سے وجود بخشا ہے جب کچھ بھی نہ تھا۔ اور اگر جسم اجزائے لائتجزی سے مرکب ہو تو وہ اجزاء حادث ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کو پیدا کیا اور ان سے مرکب جسم کو بھی پیدا کیا۔ اور ہیولی کو فلاسفہ قدیم غیر مخلوق کہتے ہیں تو مخلوق کی پیدائش میں غیر مخلوق کی ضرورت پڑی؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ بدیع السموات والارض ہیں۔ بدیع بمعنی مبدع ہے، جس کے معنی

الموجد للشيء لا على مثال سابق ہے۔

دلیل (۵): اگر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا، تو جسم کے تصور سے ہیولی کا تصور لازم آتا؛ کیونکہ کل کے تصور سے جز کا تصور لازم آتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں، ہم جسم کا تصور کرتے ہیں اور ہیولی ذہن میں بھی نہیں آتا۔
دلیل (۶): ہیولی تمیز ہوگا یا غیر تمیز؟ (تمیز وہ ہے جو مکان کو گھیر لے اور غیر تمیز جو قائم بالغیر ہو) اگر تمیز ہے تو قائم بالغیر نہیں ہوگا، بلکہ جسم ہوگا؛ جبکہ فلاسفہ ہیولی کو جسم نہیں کہتے اور اگر غیر تمیز ہے تو قائم بالغیر ہوگا، لہذا جو ہر نہیں رہے گا؛ کیونکہ جو ہر قائم بنفسہ ہوتا ہے؛ حالانکہ فلاسفہ ہیولی کو جو ہر قرار دیتے ہو۔

سوال: اگر عالم حادث ہو (قدیم نہ ہو)، اور حادث کا مطلب مسبوق بالعدم ہوتا ہے، تو زمانہ بھی عالم میں داخل ہے اور جب عدم حادث وجود حادث پر سابق ہو تو یہ سبقت زمانی ہوگی اور خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس وقت زمانے کا وجود لازم آئے گا جس وقت کہ اس کا معدوم ہونا فرض کیا گیا ہے؛ کیونکہ زمانہ بھی عدم میں داخل ہے۔
جواب: زمانے کا عدم زمانے کے وجود پر ذاتاً وطبعاً مقدم ہے، زمانا نہیں۔ اس کو تقدم ذاتی کہتے ہیں، یہ تقدم زمانی نہیں۔ تقدم کی پانچ اقسام ہیں:

تقدم کی پانچ قسمیں:

(۱) تقدم ذاتی / طبعی: جیسے جز کا کل پر مقدم ہونا اور ایک کا دو پر مقدم ہونا۔ اس میں مقدم مؤخر کے بغیر موجود ہو سکتا ہے اور اس کا عکس نہیں ہوتا۔

(۲) تقدم زمانی: جیسے آج کا کل پر مقدم ہونا۔

(۳) تقدم بالشرف: جیسے حضرت ابو بکر ؓ کا حضرت عمر ؓ پر مقدم ہونا۔

(۴) تقدم بالرتبہ: جیسے نماز وغیرہ میں صف اول کا صف ثانی پر مقدم ہونا۔ مقدم ایک خاص مبدأ کے قریب ہوتا ہے اور مؤخر بعید۔ صف اول امام اور محراب کے قریب ہے اور مؤخر بعید۔

(۵) تقدم بالعلۃ: یعنی مقدم کا مؤخر کے لیے علت ہونا، جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کے لیے علت ہے؛ اگرچہ دونوں کا زمانہ ایک ہے۔

سوال: اگر عالم حادث ہو تو ممکن ہوگا اور امکان صفت وجودیہ ہے جس کے لیے محل کی ضرورت ہے؛ جبکہ آپ نے غیر موجود فرض کیا ہے۔

جواب: امکان صفت اعتباری ہے، ذہنی تصور کافی ہے، محل کی ضرورت نہیں۔

يقول الفلاسفة: لو كان العالم حادثاً لكان ممكناً، والإمكان صفة وجودية تقتضي المحل، فيكون العالم موجوداً قبل وجوده؟

قلنا: الإمكان صفة اعتبارية لا تقتضي المحل، واقتضاء المحل من مقتضيات الصفة الحقيقية، فنأمل.

غرض مخلوقات تمام جواہر ہوں یا اعراض سب حادث ہیں اور فلاسفہ جس ہیولی کا دعویٰ کرتے ہیں اور اسے عالم اور بنی آدم کی اصل اور قدیم مانتے ہیں، یہ محض اختراع ہے؛ کیونکہ اللہ کی ذات اس وقت بھی تھی جب کچھ بھی نہ تھا۔ اور اللہ تعالیٰ بدیع السماوات والارض ہیں، اور بدیع کے معنی ہیں عدم سے وجود میں لانے والا۔ فلاسفہ ہیولی کے اثبات کے لیے درج ذیل دلیل پیش کرتے ہیں:

جسم جیسے پانی متصل ہے اور قابل انفصال ہے، اور قابل و مقبول جمع ہوتے ہیں، تو اگر جسم تعلیمی اور صورت جسمیہ جو دونوں متصل ہیں قابل انفصال ہوں، تو اجتماع ضدین لازم آئے گا، جو ناممکن ہے؛ اس لیے ہیولی جو اپنی ذات میں نہ متصل ہے اور نہ منفصل وہی قابل انفصال ہے جس میں اتصال و انفصال جمع نہیں ہوئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صورت جسمیہ اور جسم تعلیمی دونوں متصل ہیں اور قابل انفصال ہیں؛ لیکن قابل کے دو معنی ہیں ایک قابل بمعنی متصف جیسے سرخ کپڑا، اس معنی میں قابل و مقبول کا اجتماع لازم ہے، اور ایک قابل بمعنی قبولیت کی صلاحیت ہے، جیسے انسان قابل سفر ہے، ممکن ہے کہ سفر کرے، اس معنی میں قابل اور مقبول کا اجتماع لازم نہیں۔

حکما کی چار اقسام:

پھر حکما کی چار قسمیں ہیں: متکلمین، مشائین، صوفیہ، اشراقین۔

- ۱- متکلمین: مذہب کے مسائل کو دلائل نقلیہ کے ساتھ دلائل عقلیہ سے ثابت کرتے ہیں۔
 - ۲- مشائین دلائل عقلیہ کو استعمال کرتے ہیں؛ لیکن مذہب سے ان کا تعلق نہیں ہوتا۔
 - ۳- صوفیہ مذہب کی پابندی کے ساتھ کشف کو کارآمد سمجھتے ہیں اور ان کو بعض چیزوں کا کشف ہوتا ہے؛ لیکن کشف نہ دائمی ہے اور نہ اختیاری۔
 - ۴- اشراقین مذہب کی پابندی کے بغیر کشف و اشراق نوری کے مدعی تھے اور چلہ کشی اور خلوت نشینی میں ان کو بعض مکاشفات ہوتے ہوں گے۔
- مشائین حصول علم کے لیے چلتے تھے اور اشراقین کسی خلوت خانہ میں بیٹھے محنت و مشقت کے نتیجے میں اشراق نوری کے مدعی تھے۔





وَلِلْجَنَّاتِ وَالنَّيِّرَانِ كَوْنٌ عَلَيْهَا مَرُّ أَحْوَالِ خَوَالِي

ترجمہ: اور جنتیں اور دوزخیں اب بھی موجود ہیں، اور پہلے سے سالہا سال ان پر گزر چکے ہیں۔
أحوال: (۱) حول کی جمع ہے، بمعنی سال۔
(۲) حال کی جمع ہے، یعنی کئی سال گزرے ہیں۔

جنتیں کتنی ہیں؟

جَنَّات کو جمع لائے؛ اس لیے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جنتیں سات ہیں:
۱- خلد - ۲- مأوی - ۳- دار السلام - ۴- علیون - ۵- فردوس - ۶- عدن - ۷- نعیم - (تفسیر
القرطبی، یونس: ۲۵)

ان میں فردوس اعلیٰ ہے، حدیث میں ہے: ”الجنة مئة درجة، بين كل درجتين كما بين
السماء والأرض، والفردوس من أعلاها درجة“. (المستدرک للحاکم، رقم: ۲۶۷، وقال الحاکم: صحیح
على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کا اگر یہ مطلب ہے کہ جنتوں کے سات نام آئے ہیں، تو پھر ان سات کے
علاوہ اور بھی کئی نام ذکر کئے گئے ہیں۔ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے جنت کے بہت سارے نام ذکر کئے ہیں، الا یہ
کہ ابن عباس کے قول کو کثرت پر محمول کیا جائے۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ دو جنتیں ایسی ہیں جن کے برتن وغیرہ چاندی کے ہیں اور دو
جنتیں ایسی ہیں جن کے برتن وغیرہ سونے کے ہیں۔ ”جنتان من فضة، آیتھما وما فیہا، وجنتان من
ذهب، آیتھما وما فیہا“۔ (صحیح البخاری، کتاب تفسیر القرآن، باب قوله ﴿وَمِنْ ذُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ رقم: ۴۸۷۸)
اس حدیث سے چار جنت کا ثبوت ملتا ہے۔

وقال عليه الصلاة والسلام: ”وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر
على وجهه في جنة عدن“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۴۵۰۰)

وقال عليه الصلاة والسلام: "إن في الجنة لخيمة من درة مجوفة عرضها ستون ميلا

في كل زاوية منها أهل ما يرون الآخريين". الحديث. (سنن الترمذي، رقم: ۲۴۵۱)

سورہ رحمن میں بھی چار جنتوں کا ذکر ہے: ﴿وَلَسَمَنَ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾. (الرحمن: ۴۶) ﴿وَمِنْ

دُونَهُمَا جَنَّاتٌ﴾. (الرحمن: ۶۲)

جنت و جہنم کے درجات و درکات، ان کے بارے میں معتزلہ کے عقائد اور اہل سنت میں سے علامہ ابن

تیمیہ و ابن قیم کے تفردات اور اشکالات و جوابات کے لیے شعر نمبر ۱۸/۱ ملاحظہ فرمائیں۔

نیرون: نار کی جمع ہے۔

اس شعر میں معتزلہ پر رد ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ جنت و جہنم آئندہ پیدا ہوں گی۔ (لوامع الأنوار البہیہ

۲/۲۳۰-۲۳۱) ہم کہتے ہیں پیدا ہو چکی ہیں؛ تاکہ اہل ایمان کو سرور حاصل ہو اور انھیں نیکی کے کاموں پر ابھارا

جائے، برزخ میں اہل ایمان اسے دیکھ کر خوش ہوں اور کفار و فجار اسے دیکھ کر غمگین ہوں، اور جنت میں مومنین

کا ملین اور شہدا کی ارواح جہاں چاہیں گھومتی پھریں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَلَيْتَ

قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾. (یس: ۲۶)

جنت و جہنم کے بارے میں فلاسفہ کا نظریہ:

فلاسفہ جنت و جہنم کے وجود کے منکر ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ﴿عَرَضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾.

(الحدید: ۲۲) جب جنت آسمان و زمین کے بقدر چوڑی ہے تو داخل عالم ہوگی یا خارج عالم، اگر داخل عالم ہے تو

ناممکن ہے، اور خارج عالم ہو تو آسمانوں کو پھاڑنا ہوگا اور یہ ناممکن ہے؛ اس لیے کہ ان کے نزدیک آسمان کے

ساتھ حرکت مستدیرہ لازم ہے اگر وہ پھٹ جائے تو حرکت مستقیمہ لازم آئے گی۔ ہم کہتے ہیں:

۱- آسمان و زمین سے باہر اللہ نے پیدا کیا ہے۔

۲- جو اللہ حرکت مستدیرہ دینے پر قادر ہے وہ حرکت مستقیمہ دینے پر بھی قادر ہے۔

۳- قیامت میں نہ یہ آسمان رہے گا اور نہ ہی زمین۔

جنت و جہنم کے بارے میں معتزلہ کا نظریہ:

معتزلہ کہتے ہیں کہ جنت و جہنم ابھی موجود نہیں۔

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا﴾. (القصص: ۸۳) آی: نخلقها۔ آئندہ پیدا کریں گے۔

جواب: (۱): نجعلها، نخلقها کے معنی میں نہیں؛ بلکہ نخصصہا کے معنی میں ہے۔
(۲) نجعلها حال کے لیے ہے کہ اس کو فی الحال مقرر کیا ہے۔

دلیل (۲): معراج کی رات جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ اپنی امت کو سلام کہو اور اُن سے کہو کہ جنت چٹیل میدان ہے۔

عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَقِيتُ إِبْرَاهِيمَ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَقْرَأُ أُمَّتَكَ مِنِّي السَّلَامَ وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ الْجَنَّةَ طَيِّبَةُ التُّرْبَةِ عَذْبَةُ الْمَاءِ، وَأَنْهَا قِيَعَانٌ، وَأَنَّ غِرَاسَهَا سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ". (سنن الترمذي، أبواب الدعوات، باب ما جاء في فضل التسييح، رقم: ۳۴۶۲)

جواب: جنت میں چٹیل میدان کا ہونا جنت کے نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ بعض جگہ خالی میدان ہوگا وہاں مزید درخت لگائے جائیں گے۔

دلیل (۳): ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾. (التحریم: ۱۱) معلوم ہوا کہ گھر بعد میں تعمیر ہوں گے۔

جواب: اگر کوئی کہے کہ فلاں شہر میں میرے لیے گھر بنا دو، تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ شہر چٹیل میدان ہے؛ بلکہ اس میں مکانات پہلے سے موجود ہیں، اور بعض مکانات بعد میں تعمیر ہوں گے۔

دلیل (۴): اگر جنت پہلے سے موجود ہے تو قیامت میں ختم ہو جائے گی؛ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (الفصص: ۸۸) مگر یہ آیت کریمہ: ﴿أَكْلُهَا دَائِمٌ﴾. (الرعد: ۳۵) کے منافی ہے۔

جواب: (۱): ممکن ہے کہ ہلاک کیا جائے اور ایک لمحے کے لیے ختم کیا جائے، اور ﴿أَكْلُهَا دَائِمٌ﴾ سے دوامِ عرفی مراد ہے اور ایک لمحے کے لیے ختم ہونے سے دوامِ عرفی پر اس کا اثر نہیں پڑتا، مثلاً کسی شخص کو پوری رات صرف ایک یا دو منٹ نیند آئی، باقی رات نہیں سویا، تو کہتا ہے کہ میں پوری رات جاگتا رہا؛ کیونکہ تھوڑا کثیر کے مقابلے میں کالعدم ہے۔

یا ﴿أَكْلُهَا دَائِمٌ﴾ دوامِ النوع ہے، نہ کہ دوامِ الافراد، یہ نہیں کہ پھلوں کے افراد ہمیشہ رہیں گے؛ بلکہ ایک ختم ہوگا اور اس کی جگہ دوسرا آجائے گا۔

(۲) ہلاک کی دو قسمیں ہیں: ۱- کسی چیز کا ختم ہونا۔ ۲- کسی چیز کا قابلِ انتفاع نہ ہونا۔
اس آیت میں ہلاک کے معنی ہیں کہ اس کے پھل تھوڑی مدت کے لیے بے انتفاع ہو جائیں گے، جیسے کسی کے پاس کوئی مشین (Machine) ہو اور خراب ہو، تو اس کی ذات تو موجود ہے؛ مگر تھوڑی دیر کے لیے اس کا نفع

بند ہے۔

(۳) ہلاک کا ایک معنی ہے: ممکن۔ أي: کل شيء ممکن إلا وجهه.

علماء فرماتے ہیں کہ وجودِ امکانی وجودِ واجبی کے مقابلے میں ہلاک کی طرح ہے۔ ”الوجود الإمكانی

بالنظر إلى الوجود الواجبی بمنزلة العدم“۔ (روح المعانی ۷/۱۵۵، الرعد: ۳۵)

(۴) ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ میں ہر چیز مراد نہیں؛ بلکہ مقید ہے، کل شيء کتب علیہ

الہلاک فهو هالک۔ مثلاً بلقیس کے لیے آیا ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾۔ (النمل: ۲۳) أي: من

ضروریات الحكومة۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ جنت و جہنم پہلے سے موجود ہیں؛ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى

مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾۔ (آل عمران: ۱۳۳) دوسری جگہ

ارشاد ہے: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾۔ (البقرة: ۲۴)

معتزلہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ ماضی بمعنی مضارع ہے، أي: تُعَدُّ لِلْمُتَّقِينَ، جیسا کہ قرآن پاک

میں ﴿فَإِذَا يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ (المؤمنون: ۱۰۱) يُنْفَخُ کے معنی میں ہے۔

جواب: نَفَخ، يُنْفَخُ کے معنی میں اس لیے آیا ہے کہ صور کا پھونکا جانا یقینی بات ہے، اور قرآن کریم میں

نُفِخَ اور يُنْفَخُ دونوں آئے ہیں؛ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾۔ (الأنعام: ۷۳)،

اور قرینہ موجود ہے؛ مگر یہاں أُعِدَّتْ کے تُعَدُّ کے معنی میں ہونے کا کوئی قرینہ موجود نہیں؛ البتہ اس بات کے

متعدد دلائل موجود ہیں کہ ماضی، ماضی ہی پر محمول ہے۔ تفصیل کے لیے شعر نمبر ۱۸ ملاحظہ کیجئے، وہاں پردس سے

زائد دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔

نیز حضرت آدم علیہ السلام جنتِ سماوی میں داخل ہو چکے تھے۔ معلوم ہوا کہ وہ جنت موجود ہے۔ پہلے یہ بحث

گزر چکی ہے، جس کا خلاصہ ہم درج ذیل عربی عبارت میں یہاں بیان کرتے ہیں:

وَأَدْخَلَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْجَنَّةِ السَّمَاوِيَةِ بِدَلِيلٍ:

۱- ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى. إِنَّ لَكَ أَنْ لَا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى. وَأَنْتَ لَا

تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾۔ (طہ: ۱۱۷-۱۱۹) وهذه الأوصاف لا توجد في الجنة الأرضية.

۲- ولقوله عليه السلام: ”يا أبا ناس استفتح لنا الجنة، فيقول آدم: وهل أخرجكم من

الجنة إلا خطيئة أبيكم آدم“۔ (صحيح مسلم، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم: ۹۲۳)

۳- ولقوله عليه السلام: ”اجتاحت آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما، فحج آدم

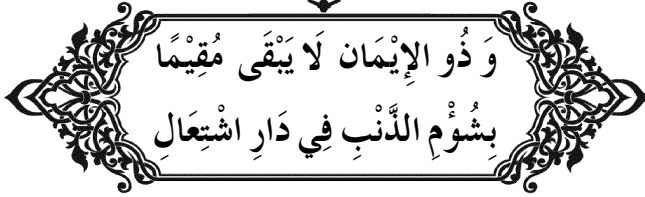
موسیٰ، قال موسیٰ: أنت آدم الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأَسجد لك ملائكته، وأَسكنك في جنته، ثم أَهبطتَ الناسَ بخطيئتك إلى الأرض“۔ (صحیح مسلم، باب حجاج آدم وموسیٰ علیہما السلام، رقم: ۲۶۵۲)

۴- ولقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (البقرة: ۳۶)

علم منه أن الاستقرار في الأرض بعد هبوطه، وأما قبله فكان استقراره في غير الأرض، فما قيل أن مستقر آدم قبل نزوله في جنة واقعة في فلسطين أو عدن أو بين فارس وكرمان فهذا مما لا يفهم۔ وهذه الدلائل مأخوذة من علوم القرآن للشيخ شمس الحق الأفغاني، ص ۲۵۱-۲۵۳

حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ فنائے نار کے قائل ہیں۔ اس بحث کی تفصیل کے لیے شعر نمبر ۱۹/ ملاحظہ فرمائیں، تفصیل وہاں گزر چکی ہے۔





ترجمہ: اور صاحب ایمان گناہ کی وجہ سے جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا۔
بعض نسخوں میں اشتغال بالغین ہے، کہ جہاں کفار تضرع کرتے ہیں کہ ہم کو نکالو، یا آہ و بکا میں مشغول ہوں گے۔ لیکن اشتغال والانسخہ بہتر ہے۔

معتزلہ کے نزدیک صاحب کبیرہ مخلد فی النار ہے:

اس شعر میں معتزلہ پر رد ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ صاحب کبیرہ جہنم میں ہمیشہ رہے گا۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۶۶۶)

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾. (النساء: ۱۴)
من عموم کے لیے ہے، کافر ہو، یا مؤمن۔
دلیل (۲): ﴿إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾. (طہ: ۷۴)
من عموم کے لیے ہے۔

جواب: من ہمیشہ عموم کے لیے نہیں آتا؛ بلکہ کبھی جنس کے لیے بھی آتا ہے اور جنس میں کل افراد بھی مراد ہوتے ہیں اور بعض افراد بھی، جیسے ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾. (الشوری: ۵) میں تمام لوگ مراد نہیں، صرف مسلمان مراد ہیں۔
اسی طرح ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾. (البقرة: ۱۸۵) میں سب لوگ مراد نہیں؛ ورنہ کیا نابالغ پر بھی روزہ فرض ہے؟ اور کیا کافر پر بھی؟!

اسی طرح ﴿أَأَمْسْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضُ﴾. (الملك: ۱۶) میں من سے مراد صرف اللہ کی ذات ہے، نہ کہ آسمان میں رہنے والے فرشتے وغیرہ۔ (دیکھئے: احسن الکلام فی ترک القراءة خلف الإمام - مولانا محمد سرفراز خان صفدر، ص ۴۳۲)

اسی طرح احناف کے ہاں ”لا صلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ (صحیح البخاری، رقم: ۷۵۶) والی حدیث میں من سے مقتدی مستثنیٰ ہے، حدیث امام اور منفرد کو شامل ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ”من صلی رکعة لم یقرأ فیہا بأَم القرآن، فلم یصلّٰ إلا أن یكون وراء الإمام“۔ (سنن الترمذی، باب ما جاء فی ترک القراءة خلف الإمام، رقم: ۳۱۳)

وعن ابن عمر: ”إذا صلی أحدکم خلف الإمام فحسبہ قراءة الإمام، وإذا صلی وحده فلیقرأ“۔ (موطأ مالک، باب ترک القراءة خلف الإمام، رقم: ۲۸۳)

نیز کل کے داخل ہونے سے بھی پتہ چلتا ہے کہ من ہر جگہ عموم کے لیے نہیں آتا، جیسے: ”کل من دخل الدار فله درهم“۔ اسی طرح کل المسلمین میں کلمہ کل کے داخل ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ المسلمین میں عموم مراد نہیں، جنس مراد ہے۔

من کے اقسام و معانی:

- من: واحد جمع اور مذکر و مونث سب کے لئے آتا ہے۔ اور اس کے بہت سے معانی ہیں:
- (۱) شرطیہ۔ اور اس کی جزا جب مضارع ہو تو مجزوم ہوتی ہے۔ جیسے: مَنْ یَجْتَهِدْ یُفْزَرْ۔ وقال تعالیٰ:
- ﴿مَنْ یَعْمَلْ سُوْءًا یَّجْزَ بِهِ﴾۔ (النساء: ۱۲۳)۔
- ﴿فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا یَرَهُ﴾۔ (زلزال: ۷)۔
- حدیث شریف میں ہے: ”مَنْ یَسْتَغْفِرُ یُعَفِّهِ اللّٰهُ وَمَنْ یَسْتَغْنِ یُغْنِهِ اللّٰهُ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۱۴۶۹، باب الاستغفار عن المسألة، صحیح مسلم، ۱۰۵۳، باب فضل التَّغْفِی وَالصَّبْرِ)۔
- (۲) استفہام (حقیقہ) جیسے: مَنْ اسْتَذَک؟ وقال اللّٰهُ تعالیٰ: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ...﴾ (العنکبوت: ۶۱)۔
- ﴿مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هَذَا﴾۔ (یس: ۵۲)۔
- (۳) استفہام انکاری۔ اس میں استفہام کے اسلوب میں نفی کے معنی ہے۔ قال اللّٰهُ تعالیٰ: ﴿وَمَنْ یَغْفِرِ الدُّنُوْبَ اِلَّا اللّٰهُ﴾۔ (آل عمران: ۱۳۵)۔ ﴿مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهُ اِلَّا بِاِذْنِهِ﴾۔ (البقرة: ۲۵۵)۔ ﴿وَمَنْ یَرْغُبْ عَنْ مِّلَّةِ اِبْرٰهٖمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾۔ (البقرة: ۱۳۰)۔
- بخاری شریف کی روایت میں مخزومی عورت کے لئے سفارش کرنے کے بارے میں وارد ہے: ”وَمَنْ یَجْتَرِیْ عَلَیْهِ اِلَّا اَسَامَةُ بْنُ زَیْدٍ حَبُّ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۴۷۵، باب کراهیة الشفاعة فی الحد)۔

(۴) موصولہ۔ جیسے: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَأَ﴾ (النحل: ۹۷)۔ ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ (الأنعام: ۱۶۰)۔

بخاری شریف میں ہے: ”مَنْ يَضْمَنُ لِي مَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ وَمَا بَيْنَ رَجْلَيْهِ أَضْمَنَ لَهُ الْجَنَّةَ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۶۸۰۷، باب فضل من ترك الفواحش)۔

(۵) نکرہ موصوفہ۔ یعنی ”مَنْ“ نکرہ ہوتا ہے اور اس کے بعد اس کی صفت آتی ہے۔ جیسے: رب من أكرمته آذاك۔ اور شاعر کہتا ہے:

أَلَا رَبُّ مَنْ تَدْعُو صَدِيقًا وَلَوْ تَرَى * مقالته في الغيب ساءك ما يفري

دلیل (۳): ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ (الانفطار: ۱۴)

جواب: فجار سے مراد کفار ہیں، یعنی اعلیٰ درجے کے فاجر لوگ۔

دلیل (۴): ﴿وَنَسُوفُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِثًا﴾ (مریم: ۸۶)

دلیل (۵): ﴿وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًا﴾ (مریم: ۷۲)

جواب: مجرمین اور ظالمین سے کافر مراد ہیں۔ نیز نمبر ۳ سے نمبر ۵ تک کی آیات میں دوام کا لفظ بھی نہیں ہے۔

دلیل (۶): ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ

مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: ۸۲)

جواب: ظلم سے کفر مراد ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ۱۳)

دلیل (۷): ”لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ“ (مسند أحمد، رقم: ۱۲۳۸۲)

جواب: کبھی لا نفی ذات کے لیے اور کبھی نفی صفت کے لیے آتا ہے۔ ایمان کے نہ ہونے کا مطلب

یہ ہے کہ کمال ایمان نہیں، جیسا کہ دارقطنی کی روایت: ”لَا صَلَاةَ لِحَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ“ میں نفی

کمال مراد ہے۔ یا ”لَا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ“ (سنن الترمذی، رقم: ۲۵) میں وضوء کا ل مراد

ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ صاحب کبیرہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

دلیل (۱): ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ۴۸)

معتزلہ اس کی تاویل کرتے ہیں: یغفر ما دون ذلك بالتوبة.

اہل سنت کہتے ہیں کہ اگر بالتوبہ مراد ہو، تو لمن یشاء کی قید کیوں لگائی؟ کیونکہ توبہ کے بعد مغفرت شرعاً یقینی ہے، اور توبہ سے قبل مغفرت تفضلاً ہے؛ جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ توبہ سے قبل مغفرت نہیں، اور توبہ کے بعد مغفرت وجوباً ہے۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۸۹-۷۹۰)

دلیل (۲): ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾. (الکہف: ۵۸)

دلیل (۳): حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے: ”من مات من أمتي لا يُشرك بالله شيئاً دخل الجنة“. قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق“. (صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الجنائز، رقم: ۱۲۳۷)

دلیل (۴): اگر عاصی بھی جہنم میں ہمیشہ رہے اور کافر بھی، تو پھر مؤمن اور کافر برابر ہو گئے، فرق کیا ہوا؟! مرجعہ کہتے ہیں: المعصية لا تضر مع الإيمان.

مرجعہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾. (النحل: ۲۷)

جواب: کامل رسوائی کافرین پر ہے، اور تھوڑی رسوائی مسلمان پر بھی ہو سکتی ہے۔

دلیل (۲): ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ مسلمانوں کو ناامید نہیں ہونا چاہیے؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ

الدُّنُوبَ جَمِيعًا﴾. (الزمر: ۵۳)

جواب: آیت کریمہ میں مغفرت کی امید کا ذکر ہے، مغفرت کے یقینی ہونے کا ذکر نہیں۔

دلیل (۳): ﴿لَا يَصْلَهَا إِلَّا الْأَشْقَى. الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾. (اللیل: ۱۵-۱۶)

دلیل (۴): ﴿قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَ نَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا﴾. (الملك: ۹) معلوم ہوا کہ جہنم صرف جھٹلانے

والوں کے لیے ہے؛ لیکن اس میں یہ تخصیص کہاں ہے کہ غیر مکذبین فساق سب ابتدا سے جنتی ہیں؟ یہ کہاں مذکور ہے؟

جواب: مذکورہ دونوں آیات میں مراد نارا الکفار ہے۔ ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى. لَا يَصْلَهَا إِلَّا

الْأَشْقَى﴾. (اللیل: ۱۴-۱۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ نار کا ایک خاص طبقہ جو لظی ہے أشقی کے لیے ہے۔ نیز

یہاں أشقی کے لیے جہنم کا ذکر ہے، اور دوسری نصوص میں شقی یعنی عاصی کے لیے نار کا ذکر ہے، مثلاً: قطاع

الطريق کے بارے میں مذکور ہے: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ

فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ

خَزِيٍّ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿۳۳﴾ (المائدة: ۳۳)

آنکین ربا کے بارے میں یہ آیت ملاحظہ کیجئے: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (البقرة: ۲۷۵) اس کے علاوہ آیات اور احادیث میں مجرم کی عقوبت کا ذکر بکثرت موجود ہے، اور بعض مفسرین نے کہا ہے کہ سورۃ اللیل میں اتقی اور اشتی کا ذکر ہے، ایک خیر میں اعلیٰ ہے اور دوسرا شر میں اعلیٰ ہے، اور شتی یعنی عاصی کو چھوڑ دیا گیا تاکہ وہ بین الخوف والرجاء رہے۔ ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى﴾ میں اشتی کا ذکر ہے اور ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾ میں اتقی کا ذکر ہے۔

دلیل (۵): ”من قال لا إله إلا الله دخل الجنة“۔ (صحیح ابن حبان، رقم: ۱۶۹)

جواب: مذکورہ حدیث میں دخول کا ذکر ہے، نہ کہ خلود کا۔ حدیث شریف میں ”المؤمن يدخل الجنة“ یہ مطلقہ عامہ ہے، نہ کہ دائمہ مطلقہ۔

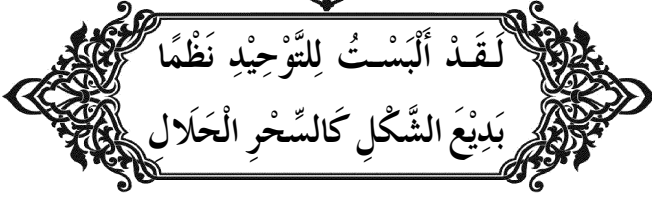
مطلقہ عامہ: جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لیے فی وقت من الاوقات ہو۔

دائمہ مطلقہ: جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لیے ہمیشہ ہو۔

دلیل (۶): الكافر في النار کے مقابلے میں المؤمن في الجنة ہے۔

جواب: ہم بھی کہتے ہیں کہ: المؤمن في الجنة؛ لكن بعد التطهير۔





ترجمہ: تحقیق میں نے علم توحید کو ایک ایسا ہار پہنایا ہے جو بہت عجیب و خوبصورت شکل والا ہے، جو حلال سحر کی طرح موثر ہے۔

للتوحید: میں لام تاکید کے لیے ہے۔ یا ألبست اِعداد کے معنی کو متضمن ہے اور اِعداد کے بعد لام آتا ہے، یعنی ألبستُ نظماً معداً للتوحید میں نے توحید کے لیے اشعار کا لباس تیار کر لیا ہے۔ تضمین اس کو کہتے ہیں کہ ایک فعل کے بعد قرینہ کی وجہ سے کسی دوسرے اسم کو حال یا تمیز بنا کر مقدر کیا جائے، جیسے یہاں معدا کو حال بنا کر مقدر کیا گیا ہے۔

قد کے متعدد معانی:

۱- توقع، جیسے: قد يقدم زيد. (امید ہے کہ زید آئے گا۔)

۲- تَقْلِيل، جیسے: قد يصدق الكذب.

۳- تحقیق، جیسے: قد أفلح من تزَّغى. شعر میں یہی معنی مراد ہے۔

۴- تَقْرِيب الماضی اِلَى الحَال، جیسے: قد قام زيد. (زید ابھی ابھی کھڑا ہوا۔)

نظم کے لغوی معنی: جمع اللؤلؤ في السلك.

اصطلاحی معنی: الکلام المقفی الموزون قصداً.

ایک نسخے میں نظم کی جگہ وشیاء ہے، یعنی میں نے علم توحید کو خوبصورت لباس پہنایا۔

وشي فلان الثوب: کپڑے پر تیل بوٹے بنانا، کڑھائی کرنا، مزین کرنا۔

الشكل: الصورة المحسوسة، أو المتوهمة.

صورت متوہمة، جیسے: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾. (یوسف: ۳۱) مصر کی عورتوں نے فرشتے کو نہیں

دیکھا تھا؛ بلکہ ایک صورت ذہن میں تھی۔

فلاسفہ کے نزدیک شکل کی تعریف یہ ہے: الهيئة الحاصلة من إحاطة حد واحد، أو حدین، أو

حدود مختلفہ۔

البديع ۱- موجب، بلانمونہ نئی چیز بنانے والا۔ ۲- ایجاد کردہ شے۔ جمع: بدائع۔ اسی سے بدعت بھی ہے۔

بدعت کے لغوی معنی:

اپنی طرف سے کوئی چیز بنانا۔ ایجاد الشيء لا علی مثال سبق۔

بدعت لغوی کی پانچ اقسام:

۱- واجب: حالات کے پیش نظر بعد کے زمانے میں بہت سی چیزوں کا کرنا لازم ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں: نصب الدلائل، وتصنيف الكتب لمقابلة أهل الباطل، وتدوين أصول الفقه، والکلام في الجرح والتعديل۔

۲- حرام: ناجائز امور کا ارتکاب۔ مثالیں: تأسيس المذاهب الباطلة، كالاعتزال والجبرية، تعمير الملاهي من دار السينما وغير ذلك، وتأسيس البنوك الربوية الخالصة۔

۳- مستحب: جس سے دین کا کوئی فائدہ ہو، جیسے: تعمير المینار للمسجد، إحداث الجامعات والمعاهد، وبناء القناطير، وجمع المحافل لوجه الله تعالى لاستماع قراءة القرآن والأناشيد الإسلامية۔

۴- مکروہ: زخرفة المساجد۔

۵- مباح: جیسے: استعمال المناخل، والتوسع في المأكول واللباس والمسكن۔

بدعت کے شرعی معنی:

۱- الزيادة والنقصان في الدين من غير إذن الشارع۔

۲- جعل غير الدين ديناً، أو ما يكون مشابهاً بالدين وليس من الدين۔

۳- عمل محدث علی نية العبادة۔

فقہاء و اصول ذکر کرتے ہیں:

۱- الأصل في الأشياء هو الإباحة۔

۲- الأصل في الأشياء هو الحرمة۔

ان دونوں اقوال کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ آدمی جو چیز سہولت کی نیت سے ایجاد کرے اس میں اصل

اباحت ہے، اور جو چیز عبادت کی نیت سے ایجاد کرے اور غیر سنت کو سنت بنائے اس میں اصل حرمت ہے۔

علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو نیا کام امور شریعت کے مشابہ نہ ہو، یا اشتباہ پیدا نہ کرے، جیسے شادی کے روز دو لٹھے کا گھوڑے پر سوار ہونا، یہ بدعت نہیں؛ اگرچہ یہ فضول کام ہے۔ اور اگر اسراف ہو تو ناجائز کے زمرے میں آجائے گا، اور اگر امور شریعت کے مشابہ ہو، یا التباس و اشتباہ پیدا کرے تو بدعت ہے، جیسے کسی کے مرنے کے تیسرے یا چالیسویں دن کھانا کھلانا۔

”البدعة ما لا يكون في الكتاب والسنة واجتهاد مجتهد مسلم الاجتهاد، فإن كان مما لا يلبس بالأموال الشرعية مثل ركوب العروس على الفرس يوم عرسه، فليس ببدعة، وإن كان الأمر لغوًا، وإن كان مما يلبس بالأموال الشرعية مثل الثالثة والأربعينية بعد موت ميت فهو بدعة“۔ (العرف الشذي ۴/۵۰)

۳۔ فقہائے احناف عموماً بدعت کی وہ تعریف ذکر فرماتے ہیں جو علامہ شثنی^(۱) نے کی ہے:

”ما أُحْدِثَ عَلَى خِلَافِ الْحَقِّ الْمَلْتَقَىٰ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ عِلْمٍ أَوْ عَمَلٍ أَوْ حَالٍ بِنُوعٍ شَبَهَةِ أَوْ اسْتِحْسَانٍ، وَجَعَلَهُ دِينًا قَوِيمًا وَصِرَاطًا مُسْتَقِيمًا“۔ (البحر الرائق ۱/۳۴۹، حاشیہ درر الحکام ۱/۸۵، رد المحتار ۱/۵۶۰، حاشیہ الطحطاوی علی مرقا الفلاح، ص ۳۰۳)۔

عموماً کتب فقہ میں باب الامامة میں امامۃ المبتدع کے ضمن میں اس پر مفصل کلام کیا گیا ہے۔ بدعت کی مزید تعریفات کے لئے دیکھئے: راہ سنت ص ۷۵، اس کتاب میں حضرت مولانا سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ تعالیٰ نے بدعت کی کل ۲۶ تعریفات ذکر فرمائی ہیں۔

مذکورہ بالا تعریف کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بدعت اس وقت ہے جب کسی نئے عمل کو دین کا حصہ سمجھے، اگر یہ اعتقاد نہ ہو تو پھر بدعت نہیں، جیسا کہ ایک صحابی ہر رکعت میں سورہ اخلاص پڑھتے تھے، مگر نبی ﷺ نے ان پر نکیر نہیں فرمائی؛ اس لئے کہ وہ اسے سنت نہیں سمجھتے تھے؛ بلکہ محبت کی وجہ سے پڑھتے تھے۔ (دیکھئے: صحیح البخاری، باب الجمع بین السورتین فی الركعة)

اسی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما تبلیغ میں اس کے ماثور الفاظ کے ساتھ ”لبيك وسعديك والخير في يدك والرغباء إليك والعمل“ کے الفاظ کا اضافہ فرماتے تھے؛ مگر اسے سنت نہیں سمجھتے تھے۔ (دیکھئے: صحیح

(۱) علامہ شثنی: احمد بن محمد بن حسن شثنی قسطنطنی الاسکندری (م: ۸۷۲ھ) محدث، مفسر اور فقیہ تھے، علمائے احناف میں عالی مقام حاصل تھا، حافظ ابن حجر کے ہم عصر تھے اور ان سے اچھے تعلقات تھے۔ علامہ شثنی کی گرافڈ تصانیف میں سے ایک کمال الدرایۃ فی شرح النقایۃ بھی ہے۔ (دیکھئے: کشف الظنون ۲/۱۹۷۲)

غالباً بدعت کی یہ تعریف آپ نے اسی کتاب میں کی ہے اور آپ کے بعد محققین فقہانے بھی اسے نقل فرمایا ہے، پھر اس کے ہر جز کی شرح کی ہے اور نوآمد قیود بتلائے ہیں۔

مسلم، رقم: ۱۱۸۴، باب التلبیة ...)

نیز ابن مسعود رضی اللہ عنہ ”السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته“ کے بعد ”السلام علينا من ربنا“ کا اضافہ کرتے تھے۔ (المعجم الكبير للطبراني ۱/۹/۲۴۱۹۸۴۔ وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. مجمع

الزوائد ۲/۳۳۸)

اس بات کی مزید وضاحت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس فرمان سے ہوتی ہے۔ قال عبد الله: ”لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه لقد رأيت النبي ﷺ كثيراً ينصرف عن يساره“۔ (صحيح البخاري، باب الانفتال والانصراف عن اليمين والشمال، رقم: ۸۵۲)

اس سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اگر آدمی دائیں جانب سے نکلنا ضروری سمجھے تو مذموم ہے۔
نیز علمائے کرام نے بدعت شرعی کی تعریف میں فی الدین کی قید لگائی ہے، اس سے اسی بات کی تائید ہوتی ہے۔
وسائل کی ایجاد بدعت نہیں:

اگر کوئی شخص مصلحت کی خاطر وسائل میں نئی چیز کا ارتکاب کرے تو یہ درست ہے بدعت نہیں، جیسے:
لاؤڈ سپیکر یا موجودہ شکل میں مدارس وغیرہ، اور مشہور حدیث: ”مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ“۔ (صحيح مسلم، رقم: ۱۷۱۸، باب نقض الأحكام الباطلة...) کا مطلب یہ ہے کہ دین کی اصل میں کسی چیز کا ایجاد کرے اور اسے دین کا حصہ سمجھے تو مردود ہے۔

بدعت کی دوسری تقسیم:

۱- حقیقی: اس کام کی اصل ہی دین میں نہ ہو، جیسے قبر پر اذان دینا بدعت حقیقی ہے، اس لئے کہ شریعت میں اذان کے مواقع متعین ہیں، اور قبر پر اذان دینا کہیں سے ثابت نہیں۔
۲- اضافی: جس چیز کی اصل تو دین میں ہو، مگر اضافات و تقفیدات کی وجہ سے بدعت بن جائے، جیسے: میت کے لئے صدقہ کی اصل تو ہے، مگر چہلم چالیسواں، گیارہویں شریف وغیرہ کی تخصیص علمائے دیوبند کے یہاں بدعت ہے، اس لیے کہ لوگوں نے اسے رسم لازم اور دین بنا دیا۔

متروکات کا حکم:

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی کام کو ترک کرنا اس کے بدعت ہونے کی دلیل ہے یا

نہیں؟ یعنی متروکات کا کیا حکم ہے؟ اس مسئلہ کی وضاحت ہم نے رسالہ ”ذکر جہری واجتماعی“ اور ”فتاویٰ دارالعلوم زکریا“ جلد اول میں کر دی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ مسکوت عنہ امور کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ کسی عمل کے کرنے کا مقتضی وسبب نبی کریم ﷺ کے زمانے میں موجود نہ ہو اور آپ نے وہ کام بھی نہ کیا ہو، یہ کام مباح ہوگا بدعت نہیں۔

۲۔ کسی عمل کا سبب موجود ہو پھر بھی آپ نے وہ کام نہ کیا ہو اس میں ”السکوت فی موضع الحاجة إلى البیان بیان“ کا قاعدہ جاری ہوگا اور وہ کام درست نہ ہوگا۔ مزید تفصیل کے لئے رسالہ کی طرف رجوع فرمائیں۔

لیکن بالکل آسان قاعدہ یہ ہے کہ جو افعال مسکوت عنہا ہیں اور قصداً متروک نہیں ہیں، ان کو بدعت اس وقت کہا جائے گا جب ان کو شریعت اور سنت کا درجہ دیا جائے، ورنہ بہت سارے کام مسکوت عنہ ہیں، لیکن بدعت نہیں۔ شیخ عرف نے ایسے افعال کی ایک فہرست علامہ ذہبیؒ کی سیر أعلام النبلاء سے مرتب کی ہے۔ ہم انہیں میں سے چند نقل کرتے ہیں:

- ۱۔ حضرت ابو الدرداءؓ روزانہ ایک لاکھ مرتبہ تسبیح پڑھتے تھے۔ (سیر أعلام النبلاء ۲/۱۸۷) ۲۔ حضرت ابو ہریرہؓ ہر مہینے کے ابتدائی تین دن روزہ رکھتے تھے۔ (۶۰۹/۲) ۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ روزانہ ۱۲ ہزار تسبیحات پڑھتے تھے۔ (۶۱۰/۲) ۴۔ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰؓ روزانہ فجر کے بعد طلوع شمس تک قرآن کریم کی تلاوت کرتے تھے۔ (۲۵/۴) ۵۔ زین العابدین علی بن حسینؓ ۲۴ گھنٹے میں ایک ہزار رکعات پڑھتے تھے۔ (۳۹۲/۴) ۶۔ طاووس بن کیسانؓ اور ان کے ساتھی عصر کے بعد کے اوقات کو دعا کے لیے مخصوص کرتے تھے۔ (۲۸/۵) ۷۔ امام احمدؒ روزانہ تین سو رکعات پڑھتے تھے، پھر جب کمزور ہو گئے تو ڈیڑھ سو رکعات پڑھنے لگے۔ (۲۱۲/۵) ۸۔ یحییٰ بن خالدؒ ہر رات قرآن کریم کو ۱۳۰ رکعات میں ختم کرتے تھے اور دن کو سو رکعات پڑھتے تھے اور ہمیشہ روزہ رکھتے تھے۔ (۲۹۲/۱۳) ۹۔ جنید بن محمدؒ روزانہ تین سو رکعات پڑھتے تھے۔ (۶۷/۱۴) ۱۰۔ حافظ ابن قیمؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ سے نقل کیا ہے: ”سمعت شیخ الإسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ يقول: من واطب علی ”یا حی یا قیوم لا إله إلا أنت“ کل یوم بین سنة الفجر وصلاة الفجر أربعین مرة أَحیی اللہ بها قلبه“۔ (مدارج السالکین لابن قیم ۳/۲۶۴) یہ سب امور مسکوت عنہا ہیں اور ان پر عمل کرنے والے کو مبتدع نہیں کہا جاتا؛ بلکہ حافظ ابن تیمیہؒ روزانہ صلوٰۃ فجر کے بعد طلوع آفتاب تک سورہ فاتحہ پڑھتے رہتے تھے۔ (الأعلام العلیة فی مناقب ابن تیمیہ لتلمیذہ عمر بن علی البزار ۱/۳۸)۔ یہ حوالے دکتور عبداللہ کی ”مفہوم البدعة“ نامی کتاب کے صفحہ ۴۰۱-۴۰۳ سے لیے گئے ہیں۔) ہاں جو افعال قصداً متروک ہیں ان پر عمل مکروہ ہوگا، جیسے: رکن عراقی اور

شامی کا اسلام، یا گوہ کا کھانا عند الاحناف ناجائز ہوگا؛ لیکن ہر ایک ترک سبب حرمت نہیں، جیسے کعبہ گرانے کو ترک کیا، بعض غزوات میں نہیں گئے؛ تاکہ لوگوں کے لیے آسانی ہو۔

اس سلسلے میں مولانا عبدالحی لکھنوی کا رسالہ ”إقامة الحجة بأن الإكثار في التعبد ليس ببدعة“ بھی قابل دید ہے۔

بدعت کا حکم:

ہمارے اکابر فرماتے ہیں کہ بدعت شرعی، یعنی غیر دین کو دین سمجھنا، یہی وہ بدعت ہے جو بدعت ضلالت، بدعت قبیحہ اور بدعت سیئہ ہے، اس میں کوئی بدعت حسنہ نہیں؛ بلکہ جب کسی نئے کام کو دین کا حصہ سمجھ کر کرے تو وہ بدعت شمار ہوگا اور جو پانچ اقسام بیان کی گئیں وہ بدعت لغوی کی ہیں۔ یعنی وہ نئی ایجاد جو دین کا جز نہ ہو اور نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد پیدا ہوئی ہو اس کی پانچ اقسام ہیں یہ بدعت کبھی حسن بھی ہوگی۔

قال الحافظ: ”والحاصل أنها إن كانت تدرج تحت مستحسن في الشرع فهي حسنة وإن كانت مما تدرج تحت مستقبح في الشرع فهي مستقبحة وإلا فهي من قسم المباح“. (فتح الباري ۲۵۳/۴)

اگر کسی کام کے بدعت اور سنت ہونے میں شبہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا: ہمارے فتاویٰ میں بعض مسائل کے ضمن میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ اگر کسی کام کے بدعت اور سنت ہونے میں شبہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ:

۱- بدعت کا چھوڑنا واجب ہے، سنت کام واجب نہیں۔

۲- بدعت کا ارتکاب ترک سنت سے زیادہ مضر ہے۔

”إذا تردد الحكم بين بدعة وسنة كان ترك السنة راجحاً على فعل البدعة“۔ (رد المحتار

۶۴۲/۱، ومثله في البحر الرائق ۱۶۵/۲، الفتاوى الهندية ۱۶۹/۱، بدائع الصنائع ۱۷۴/۱)

بدعت سے متعلق مزید تفصیل کے لئے مطولات اور اس موضوع پر لکھی گئی مستقل تصانیف کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔ ”الدرۃ الفردۃ شرح قصیدۃ البردۃ“ کے شعر نمبر ۳۷ کے تحت بدعت کے موضوع پر لکھی جانے والی دس سے زائد کتابوں کے نام مختصر تبصرے کے ساتھ لکھ دئے گئے ہیں۔

بدیع الشکل کا لہجہ الحلال: مصنف نے یہ مصرع ترغیب کے لیے کہا ہے، تفاخر کے لیے نہیں۔

سحر کے لغوی معنی ہیں: ما خفی سببه۔

سحر کی اصطلاحی تعریف:

۱- ما يتخيل على غير حقيقة بخدا ع، أو ما يجري مجرى الخداع.

۲- أمر غريب يشبه الخارق، وليس بخارق.

۳- ما يكون بأسباب خفية.

سحر کی چند اقسام:

۱- ما يكون باستعانة الشياطين. یہ کفر ہے۔

۲- ما يكون بأسباب خفية من غير شرك. مثلاً انڈے کے اوپر کوئی دوا لگائی اور تنگ بوتل میں ڈالا، جس طرح مسیلمہ کذاب کرتا تھا۔ یہ کفر نہیں، مگر خداع ہے۔

۳- السحر قد يكون باعتقال العين. جسے نظر بندی کہتے ہیں۔ اگر یہ شیاطین کی استعانت سے ہو تو قسم اول کی طرح ہے۔

۴- وقد يكون بخفة اليد. جیسے ہاتھ جلدی چلا کر جیب سے کوئی چیز نکالی اور ظاہر کیا کہ غیب سے آگئی۔

سحر سے حقیقت بدلتی ہے، یا نہیں؟

کعب احبار سے مروی ہے: ”لولا كلمات أقولهن لجعلتني اليهود حماراً“۔ (موطأ مالک، رقم: ۳۵۰۲)

کعب احبار کے اس قول کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ سحر سے قلب ماہیت ہوتی ہے؛ لیکن یہ یا تو کعب احبار کی رائے ہے، یا ان کے قول کی یہ تاویل کریں کہ یہود مجھے بے وقوف بناتے۔ ہمارا ہونا بے وقوفی سے کنایہ ہے۔ اور کعب احبار اگرچہ خود ثقہ تھے؛ لیکن امام بخاری نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے: ”إِنْ كَانَ مِنْ أَصْدَقِ هَؤُلَاءِ الْمُحَدِّثِينَ الَّذِينَ يُحَدِّثُونَ عَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَإِنْ كُنَّا مَعَ ذَلِكَ لَنَبْلُو عَلَيْهِ الْكَذِبَ“۔ (صحیح البخاری، کتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا تسألوا أهل

الكتاب عن شيء، رقم: ۷۳۶۱)

وہ اہل کتاب سے باتیں نقل کرنے میں بہت سچے ہیں، اس کے باوجود ہم نے تجربہ کیا کہ وہ جھوٹی باتیں نقل کرتے ہیں، یعنی اہل کتاب بعض مرتبہ جھوٹ بولتے ہیں اور کعب احبار اس کو آگے پہنچاتے ہیں۔ بخاری کے حاشیہ پر فتح الباری اور عینی سے نقل کیا ہے: ”وقال ابن الجوزي: إن بعض الذي يخبر به كعب عن

اہل کتاب یكون كذبًا لا أنه يتعمد الكذب“۔ (حاشیہ رقم: ۸، ص ۱۰۹۴، تحت باب قوله النبي صلى الله عليه وسلم: لا تسألوا أهل الكتاب)

ہم کہتے ہیں کہ سحر سے قلب ماہیت نہیں ہوتی وہ تو معجزے سے ہوتی ہے، ہاں سحر سے قلب صفت ہوتی ہے، جیسے صحت کی جگہ مرض آجائے، اور خوشی کی جگہ تنگی آجائے۔ اور یہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ہوا تھا۔ مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ نے معارف القرآن سورہ بقرہ (۲۷۵/۱) پر تحریر فرمایا ہے کہ سحر سے چیز کی حقیقت بدل سکتی ہے اور کعب احبار کے قول کو بطور دلیل پیش فرمایا ہے اور اس کو جمہور کا قول قرار دیا ہے۔ (۲۷۵/۱-۲۷۶) لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فیض الباری میں بیان فرمایا ہے کہ سحر سے حقیقت نہیں بدلتی ہاں صفت بدل سکتی ہے: ”ثم إن السحر له تأثير في التقلب من الصحة إلى المرض، وبالعكس، أما في قلب الماهية فلا، وما يتراءى فيه من قلب الماهية لا يكون فيه إلا التخييل الصرف، قال تعالى: ﴿يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ فلم تنقلب الحبال إلى الحيات، ولكن خيل إليه أنها انقلبت، وهذا ما نسب إلى أبي حنيفة أن في السحر تخيلا فقط، لا يريد به نفي التأثير مطلقاً، فإنه معلوم مشهود، بل يريد به نفي التأثير في حق قلب الماهيات. ولا ريب أن ليس له فيه تأثير غير التخييل، ومن ههنا ظهر الفرق بين المعجزة والسحر“۔ (فیض الباری ۴۷۷/۳-۴۷۸)

معجزہ و کرامت اور سحر میں فرق:

- ۱- سحر کا ظہور شریرو و خبیث لوگوں سے ہوتا ہے؛ جبکہ معجزہ اور کرامت کا ظہور طاعات پر مداومت کرنے والے اور سننات سے بچنے والے نیک مؤمن سے ہوتا ہے۔
- ۲- سحر مخصوص برے اعمال کے نتیجے میں ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ معجزہ اور کرامت کا ظہور اعمال کے نتیجے میں نہیں؛ بلکہ شریعت پر مواظبت اور اللہ کے فضل سے ہوتا ہے۔
- ۳- سحر تعلیم و تعلم سے حاصل ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت میں ایسا نہیں؛ بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک عطا ہے۔
- ۴- سحر طالبین کی چاہت کے موافق نہیں ہوتا؛ جبکہ کرامت طالبین کی چاہت کے موافق ہوتی ہے۔
- ۵- سحر معین زمانہ یا معین مکان یا خاص شرائط کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت زمان و مکان اور شرائط کے ساتھ مخصوص نہیں۔
- ۶- ایک ساحر کا سحر دوسرے ساحر کے سحر کے معارض ہوتا ہے؛ جبکہ ایک ولی کی کرامت دوسرے ولی کی کرامت کے معارض نہیں ہوتی۔

۷۔ سحر ساحر کی کوششوں سے ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت میں ولی کی کوشش کا دخل نہیں ہوتا؛ اگرچہ ہزار مرتبہ کرامت کا ظہور ہو۔

۸۔ ساحر فسق و فجور اور گندگیوں میں ملوث ہوتا ہے؛ کیونکہ یہ چیزیں سحر کے اندر اثر پیدا کرنے میں معاون ہوتی ہیں؛ جبکہ کرامت کا ظہور ایسے شخص سے ہوتا ہے جو مومن ہو اور صفات حسنہ کے ساتھ متصف ہو۔

۹۔ ساحر صرف ان چیزوں کا حکم کرتا ہے جو دین و شریعت کے خلاف ہوں؛ جبکہ ولی صرف ان باتوں کا حکم کرتا ہے جو دین و شریعت کے موافق ہوں۔ (دستور العلماء ۲/۱۲۰)

۱۰۔ مولانا روم کہتے ہیں کہ معجزہ حالت یقظت و نوم دونوں میں ہوتا ہے، بخلاف سحر کے کہ یہ صرف حالت یقظت میں ہوتا ہے۔

کرامت و سحر کے درمیان مذکورہ فروق سے معجزہ اور سحر کے درمیان فرق بھی واضح ہو گیا۔

معجزہ کے نزدیک سحر ایک تخیل ہے:

معجزہ کہتے ہیں کہ سحر سے نہ حقیقت بدلتی ہے اور نہ صفت، صرف ایک تخیل کا درجہ رکھتا ہے۔ (تفسیر الرازی

۳۷۵/۳۲۔ وانظر: تعليق أبي هاشم على شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الرزاق المعتزلي، ص ۵۶۸)

معجزہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱) قال الله تعالى: ﴿يُخَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾. (طہ: ۶۶) وقال تعالى: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾. (الأعراف: ۱۱۶)

جواب: موسیٰ علیہ السلام کے زمانے کا سحر اگر تخیل تھا، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سحر ایسا ہی ہو۔ بعض سحر میں نظر بندی ہوتی ہے اور بعض میں ظاہری تاثیر یا کیفیت کی تبدیلی ہوتی ہے۔

دلیل (۲): ﴿وَلَا يَفْلَحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾. (طہ: ۶۹)

جواب: لا يفلح الساحر في مقابلة المعجزة، یا نتیجہ اور عاقبت کے اعتبار سے ہے؛ اگرچہ ابتدا میں

کچھ تاثیر ہو۔

دلیل (۳): اگر سحر بھی موثر ہو اور معجزہ بھی موثر ہو تو سحر معجزہ کے ساتھ خلط ملط ہو جائے گا۔

جواب (۱): سحر سے حقیقت نہیں بدلتی اور معجزہ سے حقیقت بدلتی ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی واقعی سانپ بن گئی تھی اور ساحروں کی لاٹھیاں اور رسیاں نظر بندی کی ایک شکل تھی؛ اس لیے موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی نے ساحروں کی لاٹھیوں اور رسیوں کو کھا کر ایسا ہضم کیا کہ ان کا نام و نشان نہیں رہا۔ فارسی شاعر کہتا ہے:

سحر باعجزہ پہلوانہ زند دل خوش دار ❁ سامری چست زموسی ید بیضا ببرد
جواب (۲): اسی طرح سحر کا اثر ساحر کے جاگنے کے وقت جب وہ قصد و ارادہ کرے ظاہر ہوتا ہے اور معجزہ
نبی کے سوتے وقت بھی ظاہر ہوتا ہے۔

جواب (۳): نیز سحر تعلیم و تعلم پر مبنی ہے، جبکہ معجزہ کا تعلیم و تعلم سے کوئی تعلق نہیں۔
جواب (۴): نیز معجزہ پاکباز سچے نبیوں کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے اور سحر گندے شیطان صفت لوگوں سے
ظاہر ہوتا ہے۔

جواب (۵): سحر کا مقابلہ دوسرا ساحر کر سکتا ہے اور معجزہ کا مقابلہ نہیں ہو سکتا۔
دلیل (۴): مشرکین کہتے تھے: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ (الفرقان: ۸)۔
معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حقیقت میں مسحور نہ تھے، کافر آپ کو مسحور کہتے تھے۔

جواب (۱): یہاں مسحور، ساحر کے معنی میں ہے۔ اے: رَجُلًا سَاحِرًا: اس لیے کہ سحر تو رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم پر مدینہ منورہ میں ہوا تھا۔ معجزات کی وجہ سے کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ساحر کہتے تھے۔ اور مسحور
ساحر کے معنی میں آتا ہے: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ فَاسْتَلْبَنَىٰ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ إِذْ
جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَمُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾ (الإسراء: ۱۰۱) اور اس کے بعد ہے: ﴿لَقَدْ
عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الإسراء: ۱۰۲) اور سورہ بنی اسرائیل میں اکثر
اسم مفعول کے صیغے اسم فاعل کے معنی میں ہیں، جیسے: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا
يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ (الإسراء: ۴۵) اے: ساترا۔

(۲) ضروری نہیں کہ کافروں کی ہر بات غلط ہو، رسول کو وہ بشر کہتے تھے، تو کیا بشر کہنا غلط تھا؛ بلکہ ان کا
مقصد یہ تھا کہ بشر نبی نہیں ہو سکتا، اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) بشر ہیں؛ لہذا وہ نبی نہیں ہو سکتے۔
الرسول بشر، والبشر لا يكون نبياً، فمحمد لا يكون نبياً۔

وہ صغریٰ میں سچے تھے، کبریٰ میں غلط تھے۔ صغریٰ: محمد بشر۔ کبریٰ: البشر لا يكون رسولا۔
(۳) مسحور یہاں اپنے لغوی معنی میں نہیں؛ بلکہ کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مختلط الحواس سمجھ کر مسحور کہتے
تھے کہ ان کی عقل خراب ہو گئی ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ سحر موثر ہوتا ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

دلیل (۱): ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ﴾ (الأعراف: ۱۱۶)۔

عظیم اس لیے کہ اس میں اثر تھا۔

دلیل (۲): ﴿فَيَعْلَمُونَ مِنْهُمْ مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾. (البقرة: ۱۰۲)
دلیل (۳): ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾. (الفلق: ۴) اگر اثر نہ ہوتا تو پناہ مانگنے کی کیا ضرورت تھی۔

سحر سیکھنے کا حکم:

امام رازی کہتے ہیں کہ سحر کا سیکھنا جائز ہے؛ اس لیے کہ یہ ایک علم ہے اور علم جہل سے بہتر ہے؛ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ سحر حقیقی کفر ہے اور کفر کا سیکھنا کفر کے ذرائع سے ہوتا ہے؛ اس لیے حرام ہے؛ البتہ سحر مجازی کفر نہیں کہ کاغذ پر دو الگائی اور آگ میں ڈالا اور کاغذ نہیں جلا۔

سحر حقیقی میں شیاطین کو خوش کرنے کے لیے میلا کچھلا اور گندار ہنا پڑتا ہے، نماز روزے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شعائر اسلام کی بے حرمتی کرنی پڑتی ہے تب جا کر کوئی انسان کچھ دیر کے لیے دنبہ کی شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اس کو کسی سادہ لوح کے ہاتھ فروخت کر کے کچھ دراہم حاصل ہو جاتے ہیں۔ یہ میں نے صرف ایک مثال بتلائی۔ جب میں مسقط مملکت عمان گیا تھا تو وہاں کے علما نے بتایا کہ اس ملک میں سحر کا بہت زور ہے، یہاں تک کہ حکومت نے اس پر سخت پابندی لگائی؛ یہاں تک کہ ساحر کسی انسان پر سحر کر کے چھو لیتا ہے تو وہ دنبہ یا بکرا بن جاتا ہے اور اس کو جانوروں کے میلے میں لا کر فروخت کرتا ہے، خریدار اس کو پکڑ کر لے جاتا ہے تو دو تین گھنٹے کے بعد وہ اپنی اصلی حالت میں آ جاتا ہے اور انسان بن جاتا ہے۔

ابو منصور ماتریدی فرماتے ہیں کہ سحر کو مطلقاً کفر قرار دینا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اگر سحر کفر ہو، تو پھر ساحر کو قتل کرنا چاہئے؛ کیونکہ مرتد کو قتل کیا جاتا ہے؛ لیکن ایسا نہیں۔ سحر مطلقاً کفر نہیں، اگر کلمات کفریہ پر مشتمل ہو تو کفر ہے؛ ورنہ نہیں۔ اور اگر ساحر فساد فی الارض کی سعی کرتا ہے، مثلاً سحر کے ذریعے کسی کو قتل کرتا ہے، تو ایسے ساحر کو قتل کیا جائے گا کفر کی وجہ سے نہیں؛ بلکہ فساد فی الارض کی وجہ سے۔ (مقدمة رد المحتار ۵/۱)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَسَأَلَهُ وَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ، فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“. (مصنف عبد الرزاق، باب الكاهن، رقم: ۲۰۳۴۸)

مختلف طریقوں سے غیب کی بات معلوم کرنے والے:

کاہن: جنات کو اپنے کام میں استعمال کر کے ماضی کے احوال کی خبر دینے والا۔
عراف: مستقبل کے احوال کی خبر دینے والا، یا چوری کی ہوئی اور گرم شدہ چیز کی جگہ بتانے والا۔ (تاج العروس

بعض حضرات نے کاہن و عراف کے درمیان اس کے برعکس فرق بیان کیا ہے۔ (شرح النووي علی

مسلم ۵/۲۲)

منجم (نجومی): جو ستاروں کے ذریعہ علم لگاتا ہے اور خیر و شر میں ستاروں کو موثر سمجھتا ہے۔ (لسان العرب

۱۲/۲۲۷)

رمال: ہندسوں اور خطوط وغیرہ کے ذریعہ غیب کی بات دریافت کرنے والا۔

اگر کوئی عراف کے پاس گیا اور مستقبل کی چیز پوچھی تو بظاہر یہ کفر ہے۔ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے

فتاویٰ میں اس بحث کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”وَأَمَّا سُؤَالُ الْجِنِّ وَسُؤَالُ مَنْ يَسْأَلُهُمْ فَهَذَا إِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ التَّصْدِيقِ لَهُمْ فِي كُلِّ مَا يَخْبُرُونَ بِهِ وَالتَّعْظِيمِ لِلْمَسْئُولِ فَهُوَ حَرَامٌ، كَمَا ثَبَتَ فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ... عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ”مَنْ أَتَى عَرَافًا فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يَقْبَلْ لَهُ صَلَاةُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا“.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ يَسْأَلُ الْمَسْئُولَ يَمْتَحِنُ حَالَهُ وَيَخْتَبِرُ بَاطِنَ أَمْرِهِ، وَعِنْدَهُ مَا يُمِيزُ بِهِ صَدَقَهُ مِنْ كَذِبِهِ فَهَذَا جَائِزٌ، كَمَا ثَبَتَ فِي الصَّحِيحَيْنِ: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلَ ابْنَ صَيَادٍ فَقَالَ: مَا يَأْتِيكَ؟ فَقَالَ: يَأْتِينِي صَادِقٌ وَكَاذِبٌ، قَالَ: مَا تَرَى؟ قَالَ: أَرَى عَرْشًا عَلَى الْمَاءِ، قَالَ: فَإِنِّي قَدْ خَبَأْتُ لَكَ خَبِيئًا، قَالَ: الدَّخْلُ الدَّخْ، قَالَ: اخْسَأْ فَلَنْ تَعْدُو قَدْرَكَ فَإِنَّمَا أَنْتَ مِنْ إِحْوَانِ الْكُهَّانِ“.

وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ يَسْمَعُ مَا يَقُولُونَهُ وَيَخْبُرُونَ بِهِ عَنِ الْجِنِّ، كَمَا يَسْمَعُ الْمُسْلِمُونَ مَا يَقُولُ الْكُفَّارُ وَالْفَجَّارُ لِيَعْرِفُوا مَا عِنْدَهُمْ فَيَعْتَبِرُوا بِهِ، وَكَمَا يَسْمَعُ خَيْرَ الْفَاسِقِ وَيَتَّبِعُ فَلَا يَجْزِمُ بِصَدَقِهِ وَلَا كَذِبِهِ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، وَقَدْ ثَبَتَ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: إِنْ أَهْلَ الْكِتَابِ كَانُوا يَقْرَأُونَ التَّوْرَةَ وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”إِذَا حَدَّثَكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَلَا تَصْدُقُوهُمْ وَلَا تَكْذِبُوهُمْ، فَإِذَا أَنْ يَحْدُثُوكُمْ بِحَقِّ فَتَكْذِبُوهُ، وَإِذَا أَنْ يَحْدُثُوكُمْ بِبَاطِلٍ فَتَصْدُقُوهُ، وَقُولُوا: آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَالْهَذَا وَالْهَذَا وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ“.

فَقَدْ جَازَ لِلْمُسْلِمِينَ سَمَاعَ مَا يَقُولُونَهُ وَلَمْ يَصْدُقُوهُ وَلَمْ يَكْذِبُوهُ.

وقد روي عن أبي موسى الأشعري أنه ابطأ عليه خبر عمر وكان هناك امرأة لها قرين من الجن، فسأله عنه فأخبره أنه ترك عمر يسم إبل الصدقة. وفي خبر آخر أن عمر أرسل

جیشاً فقدم شخص إلى المدينة فأخبر أنهم انتصروا على عدوهم، وشاع الخبر فسأل عمر عن ذلك فذكر له، فقال: هذا أبو الهيثم يريد المسلمين من الجن! وسيأتي بريد الإنس بعد ذلك! فجاء بعد ذلك بعدة أيام“. (مجموعه فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۹/۶۲-۶۳)

جنات سے خدمت لینا جائز ہے، یا نہیں؟

- ۱- اگر استخدا ام البن اور المعروف اور نبی عن المنکر کے نتیجے میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔
- ۲- اگر جنات مجبور نہ ہوں اور وہ صدق دل سے دعا لینے کے لیے کسی کی خدمت کرتے ہوں کہ دنیا و آخرت میں اس کا نفع ہوگا تو جائز ہے۔
- ۳- جنات سے ممنوع کام لینا، مثلاً: کسی کو بیمار کرنے کے لیے، یا کسی سے چوری کرنے کے لیے، تو یہ جائز نہیں۔

ہمارے اکابر کے فتاویٰ میں موجود ہے کہ جنات کو مجبور کر کے ان کی حریت کو سلب کرنا جائز نہیں، جیسے انسانوں کو مسلوب الاختیار بنانا جائز نہیں۔ یہ صرف حضرت سلیمان علیہ السلام کے لیے جائز تھا کہ یہ ان کا معجزہ تھا اور جنات اللہ کے حکم سے ان کی تابعداری کرتے تھے۔ مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ شوہر کے لیے حب کے عمل کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ اگر شوہر ظلم کرتا ہو اور بیوی کے حقوق ادا نہ کرتا ہو تو پھر حب کا ایسا تعویذ کرنا اور کرانا جائز ہے جس میں منتر جنت وغیرہ کوئی ناجائز چیز اور شوہر کو مسلوب الاختیار کرنا نہ ہو۔ (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ۲/۲۱۹)

خرق عادت امور کی اقسام:

معجزہ اور اس کے قریب قریب کئی ایک الفاظ کتابوں میں مذکور ہیں اور ان کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔ ایک آسان تقسیم تعریفات کے ساتھ یہ ہے:

الأمر الخارق للعادة:

- (۱) إذا صدر من النبي ﷺ بعد النبوة فمعجزة.
- (۲) وإن صدر قبل النبوة فهو إرهاب.
- (۳) وإن صدر من وليّ فهو كرامة.
- (۴) وإن صدر من فاسق أو كافر بتعليم وتعلّم فهو سحر.
- (۵) وإن لم يظهر بتعليم وتعلّم، فإن وافق مطلوبه فاستدراج.
- (۶) وإن خالف مطلوبه فهو إهانة.

(۷) و إن صدر الأمر الخارق للعادة من عامة المسلمين فهو إعانة/ معونة.

مذکورہ اقسام کی مثالیں:

۱- معجزہ کی مثال: شق القمر، معراج، قرآن کریم۔ (شق القمر کے لیے دیکھئے: صحیح البخاری، وصحیح مسلم،

باب انشقاق القمر۔ معراج کے لیے دیکھئے: الإسراء: ۱۔ صحیح البخاری، باب المعراج۔ صحیح مسلم، باب الإسراء۔ قرآن کریم کے معجزہ ہونے کے لیے دیکھئے: البقرة: ۲۳۔ صحیح البخاری، باب کیف نزل الوحي.)

۲- ارہاس کی مثال: پتھر کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت سے پہلے سلام کرنا۔ ”إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۲۲۷۷، باب فضل نسب النبي صلى الله عليه وسلم.)

۳- کرامت کی مثال: اسید بن حضیر اور عباد بن بشیر رضی اللہ عنہما نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس سے اٹھ کر ایک اندھیری رات میں اپنے گھر لوٹنے لگے، تو ان کے آگے ایک نور تھا، پھر جب وہ جدا ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کی لاٹھی کے ساتھ نور بھی الگ الگ ہو گیا۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۸۰۵، باب منقبہ أسيد بن حضير وعباد بن بشير.)

۴- سحر کی مثال: موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں جادو گروں کی لاٹھیوں اور سیوں کا سانپ بن جانا۔ (طہ: ۶۶)

۵- استدراج کی مثال: بعض کفار و فساق کو اللہ تعالیٰ ایک مدت تک مہلت دیتے ہیں کہ وہ اس مدت میں جو چاہتے ہیں وہ پالیتے ہیں، جیسے دجال کو ایک ولی کے قتل کرنے پر قدرت دی جائے گی، وہ انھیں قتل کرے گا، پھر زندہ کرے گا۔ (صحیح مسلم، رقم: ۲۹۳۸، باب في صفة الدجال)

۶- اہانت کی مثال: مسیلمہ کذاب نے شفا کی نیت سے ایک آدمی کے سر پر ہاتھ پھیرا تو وہ گنجا ہو گیا۔ (لوامع الأنوار البهية ۲/ ۲۹۰۔ المعارف لابن قتيبة ۱/ ۴۵۴)

یا جیسے مسیلمہ کذاب کا کسی کانے کی آنکھ میں تھوک لگانے سے اس کا اندھا ہو جانا۔ (تحفة المرید شرح جوہرة التوحيد، ص ۲۲۱)

۷- معونۃ کی مثال: لوگوں کا استسقاء کے لیے نکلنا اور ان کی دعا کی برکت سے فوراً بارش ہو جانا۔ ایسا بکثرت ہوتا رہتا ہے۔

بعض حضرات نے شعبہ کو بھی شمار کیا ہے۔ شعبہ جادو اور نظر بندی کی ایک قسم ہے، اس کو سحر کے ضمن میں شامل کیا جاسکتا ہے۔ (ان اقسام کی تعریف و تفصیل کے لئے دیکھئے: دستور العلماء ۲/ ۵۰ حرف الخاء۔ کتاب الکلیات ص:

۴۳۳ فصل الخاء۔ التعريفات، ص: ۲۳۵ الكرامة۔ فتح الباري ۶/ ۵۸۱ علامة النبوة۔ فتح الباري ۱۰/ ۲۲۳ باب السحر.) مصنف رحمہ اللہ نے سحر کے ساتھ حلال کی قید لگائی ہے جس کو احترا سے کہتے ہیں۔ یعنی یہ خیال مت کرو کہ

یہ سحر حرام ہے؛ بلکہ یہ حلال ہے۔

احتراس: ما قبل سے پیدا ہونے والے شبہ کو آخری لفظ سے دور کرنا، مثلاً: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ۵۴) ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ سے تو ہم پیدا ہوا کہ مسلمانوں کے سامنے متواضع ہیں، تو کیا کمزوری کی وجہ سے، اس وہم کو دفع کرنے کے لیے ﴿أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ لایا گیا۔

کالسحر الحلال میں مصنف کا قصیدہ مشبہ ہے، السحر الحلال مشبہ بہ، اور وجہ تشبیہ استمالة القلوب و جلب القلوب (دلوں کو مائل کرنا) ہے۔

اور السحر الحلال، ”إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا“ (صحیح البخاری، رقم: ۶۴۱۵) کی طرح ہے۔ اشکال: بیان، سحر کے مشابہہ کیسے ہو سکتا ہے؛ جبکہ سحر کا خلاصہ اخفاء الظاہر، ظاہری چیز کو مخفی کرنا ہے؛ اس لیے کہ سحر اسباب خفیہ پر مبنی ہے، اور بیان کا مطلب اظہار النفی ہے۔

جواب: (۱): تشبیہ استمالة القلوب میں ہے، جس طرح سحر دلوں کو مائل کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، اسی طرح بعض بیانات بھی دلوں کو مائل کرتے ہیں۔

(۲): تشبیہ تاثیر میں ہے، یعنی یہ نظم تاثیر میں سحر کی طرح ہے۔





یُسَلِّی الْقَلْبَ کَالْبَشْرِی بِرُوح وَيُحْيِي الرُّوحَ كَالْمَاءِ الزُّلَالِ

ترجمہ: یہ قصیدہ خوشخبری کی طرح راحت کے ساتھ دل کو تسلی دیتا ہے، اور میٹھے پانی کی طرح رُوح کو حیات اور زندگی بخشتا ہے۔

ناظم رحمہ اللہ نے اس شعر میں اپنے قصیدے کی تعریف کی ہے۔

تسلی: ۱- نسیان الشيء بلا اشتغال بغيره. ۲- التفريح عن هم نزل به.

القلب: ۱- مضغة على شكل صنوبري مركوز في الجانب الأيسر.

۲- اللطيفة القائمة بهذه المضغة. شعر میں پہلا معنی مراد ہے۔ دوسرا معنی بھی مراد ہو سکتا ہے۔

البشري: الخبر المفرح.

الروح: الراحة في مقابلة التعب.

الروح: یہ کبھی مذکر استعمال ہوتی ہے اور کبھی مؤنث۔ وفي لفظ الروح والروح جناس.

الماء: جوهر سیال، وهو أصل الحيوانات والنباتات. قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ

دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ﴾. (النور: ۴۵) وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾. (الأنبياء: ۳۰)

روح کے متعدد معانی:

۱- وحي؛ ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾. (الشورى: ۵۲)

۲- قوة؛ ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾. (المجادلة: ۲۲) أي: بقوة منه.

۳- جبرئيل: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾. (الشعراء: ۱۹۳)

۴- عيسى عليه السلام؛ ﴿أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾. (النساء: ۱۷۱)

۵- روح انسانی و حیوانی۔

روح حقیقی راکب ہے اور روح حیوانی مرکوب ہے، اور روح حیوانی کا مرکوب بدن ہے۔

روح حقیقی فراست و بصیرت کو کہتے ہیں۔ یہاں مراد روح حیوانی و انسانی ہے۔

روح کی تعریف:

- ۱- ما به حیاة الناس، أو الحيوان.
 - ۲- مبدأ الحیاة فی الحيوان، تفسد الأعضاء إذا خرج من البدن.
 - ۳- البخار اللطیف المتولد فی القلب من خلاصة الأغذية. اس کو روح طبی کہتے ہیں۔
 - ۴- مبدأ الحركة والتدبیر.
 - ۵- جوهر نورانی یسری فی البدن کسریان الماء فی الورد، أو کسریان النار فی الفحم.
 - ۶- الريح المتكونة فی البدن؛ قال الله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾. (التحریم: ۱۲)
 - ۷- جسم نورانی خفیف متحرك، إذا كانت الأعضاء صالحة للآثار بقي الروح، وإذا فسدت خرج. والروح لا يموت؛ لأنه خُلِقَ للبقاء، وهو مخصوص من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ۸۸) وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾. (الرحمن: ۲۶) نعم موته مفارقتہ للبدن.
- بعض حضرات کہتے ہیں کہ روح بدن کے اندر سرایت کی ہوئی ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ روح بدن کے ساتھ متعلق ہے۔
- اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک روح حادث ہے۔
- علماء فرماتے ہیں: الروح قبل الجسد خلقاً ومع الجسد نفخاً.
- روح حادث اس لیے ہے کہ روح عالم سے ہے اور عالم حادث ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ہر شے کا خالق ہے اور شے میں روح بھی داخل ہے۔
- موت کا مطلب فنا ہے روح نہیں؛ بلکہ روح کا بدن سے جدا ہونا ہے؛ کیونکہ روح کو بقا کے لیے پیدا کیا گیا ہے، فنا کے لیے نہیں۔
- حکما کہتے ہیں: النفس جوهر مجرد يدرك الكليات والجزئيات المجردة بالذات، والجزئيات المادية بواسطة الحواس.

روح اور نفس دونوں ایک ہیں، یا ان میں کچھ فرق ہے؟

اس بحث کو علمائے کرام نے مختلف انداز سے بہت مفصل تحریر فرمایا ہے۔ یہاں مختصراً چند باتیں ذکر کی

جاتی ہیں:

پہلا قول اور اس کے دلائل:

روح اور نفس ایک چیز ہے۔ یہ جمہور کا مذہب ہے۔

دلیل (۱): ایک حدیث میں انسان کے بارے میں ”خرجت نفسه“ اور ”تصعد روحه“ آیا ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمائیں:

عن أبي هريرة مرفوعاً: ”إن المؤمن ينزل به الموت، ويُعَيْن ما يعين، فيؤدُّ لو خرجت نفسه، واللَّهُ يحب لقاءه، وإنَّ المؤمن يصعد بروحه إلى السماء“. الحديث. (مسند البزار، رقم: ۹۷۶۰، وإسناده صحيح. شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، ص ۹۷، باب ملاقة الأرواح).

دلیل (۲): اسی قسم کا مضمون (مسلمان و کافر کی موت کے حالات) دیگر احادیث میں بھی وارد ہے، جن سے نفس اور روح کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے: ”إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا... ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول: أيتها النفس الطيبة! اخرجي إلى مغفرة من الله... فلا يمرون يعني بها على ملاء من الملائكة إلا قالوا: ما هذا الروح الطيب؟... [وفيه ذكر الكافر على عكس حال المؤمن]: أيتها النفس الخبيثة... ما هذا الروح الخبيث؟“ (مسند أحمد، رقم: ۱۸۵۳۴. ومصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۱۲۱۸۵، في نفس المؤمن كيف تخرج. ومثله في: تهذيب الآثار للطبري، رقم: ۱۷۴، ذكر بعض من حضرنا ذكره).

اس حدیث میں میت کی روح کے لئے نفس اور روح دونوں الفاظ وارد ہیں۔

دلیل (۳): مسلم شریف کی روایت ہے: ”ألم تروا الإنسان إذا مات شخص بصره؟ قالوا: بلى. قال: فذلك حين يتبع بصره نفسه“. (صحيح مسلم، ۹۲۱، باب في شُحُوص بصر الميت...). قال الإمام النووي: ”المراد بالنفس هنا الروح... وفيه حجة لمن يقول الروح والنفس بمعنى“.

دلیل (۴): لیلۃ التعریس کے واقعہ میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد مذکور ہے: ”إن الله قبض أرواحكم حين شاء“. (صحيح البخاري، رقم: ۵۹۵). اور دوسری حدیث میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا قول ان الفاظ میں وارد ہے: ”أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك“. (موطأ مالك، رقم: ۱۰، النوم عن الصلاة).

قول اول کے مطابق نفس اور روح کی تعریف:

پھر اس قول کے مطابق نفس اور روح کی تعریف ایک ہوگی۔ تعریف یہ ہے:

۱- جوہر مجرد عن المادة متعلق بالبدن يدبر البدن.

۲- جوہر نورانی یسری فی البدن سَرِیَانِ المَاءِ فی الْوَرْدِ اَوْ النّارِ فی الْفَحْمِ.

۳- مبداء الحیاة فی البدن: تَکُونُ الْحَیَاةُ بِوُجُودِهِ، وَالْمَوْتُ بِمَفَارِقَتِهِ.

۴- جوہر مجرد یدرک الْکَلِیَّاتِ وَالْجِزْئِیَّاتِ الْمَجْرَدَةِ، وَیَدْرُکُ الْجِزْئِیَّاتِ الْمَادِیَّةِ

بِوَاسِطَةِ الْحَوَاسِّ.

۵- الْبَخَارُ السَّلِیْفُ الْمَتَوَلَّدُ فِی الْقَلْبِ. یعنی (GAS) کی طرح ایک چیز ہے جو نظر نہیں آتی۔ اور

قلب کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے، اس لئے اگر قلب کی حرکت بند ہو جائے تو روح اور نفس بھی بند ہو جائیں گے۔

دوسرا قول اور اس کے دلائل:

دونوں میں فرق ہے؛ مگر صرف حیثیت کا فرق ہے، حقیقی فرق نہیں۔ فرق یہ ہے:

فرق (۱): الرُّوحُ: مَا بِهِ الْحَیَاةُ. وَالنَّفْسُ: مَا بِهِ الشُّعُورُ وَالْإِحْسَاسُ. جو انسان کے بدن

میں چلتا رہتا ہے وہ روح ہے، اور اس حیثیت سے کہ اس میں شعور ہے، یہ نفس ہے۔ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی: ﴿اللّٰهُ یَتَوَفّٰی الْاَنفُسَ حِیْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنَامِهَا﴾. (الزمر: ۴۲).

جب آدمی بیدار ہوتا ہے تو روح الحیاة اور نفس اشعور دونوں ہوتے ہیں، اور جب وہ سوتا ہے تو روح الحیاة ہوتی

ہے، مگر نفس اشعور نہیں ہوتا ہے۔ اور آیت کریمہ میں سونے والے کے حق میں اسی نفس اشعور کا ختم کرنا مراد ہے۔

فرق (۲): النَفْسُ الْمَزْکَاةُ رُوحٌ، وَغَیْرُ الْمَزْکَاةِ نَفْسٌ.

دلیل (۱): حدیث میں یہ مضمون وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا، پھر ان میں نفس اور روح

کو پیدا کیا۔ ان کی روح کی وجہ سے ان کا عفاف، فہم، حلم اور سخاوت ہے اور ان کے نفس کی وجہ سے سفاهت، غضب، اور شہوت ہے۔

حافظ ابن عبد البر اپنی کتاب ”التمہید“ میں لکھتے ہیں: ”و ذکر عبد المنعم بن إدريس عن

وهب بن منبه أنه حکى عن التوراة في خلق آدم عليه السلام: ”قال الله عز وجل: حين

خلقت آدم... ثم جعلت فيه نفساً وروحاً... ومن النفس حِدَّتُهُ وشهوته ولهوه ولعبه

وضحكه وسفهه وخداعه وعنفه، ومن الروح حلمه ووقاره وعفافه وحيأؤه وفهمه وتكرّمه

وصدقه وصبره“. (التمہید لابن عبد البر ۲/۴۳، زید بن أسلم، حدیث ۴۳).

معلوم ہوا کہ عقل، قلب اور دماغ جس کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، اس میں مبداء الخیر کو روح اور مبداء الشر کو

نفس کہیں گے۔

دلیل (۲): حکیم ترمذیؒ نے ”المنہیات“ میں حضرت وہب بن منبہؒ سے نقل فرمایا ہے: ”والروح يأمر بالخير، والنفس تأمر بالشر“۔ (المنہیات، ص ۳۳، النفخ في الطعام والشراب)۔

فرق (۳): جو بدن میں آنے سے پہلے ہو یا بدن سے نکلنے کے بعد، وہ روح ہے۔ اور جب بدن کے اندر ہو تو نفس ہے۔ تو آدمی کے پیدا ہونے سے پہلے اور مرنے کے بعد روح ہوتی ہے، نفس نہیں ہوتا۔

دلیل (۱): احادیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے روح کو جسد سے دو ہزار سال پہلے پیدا کیا۔ علامہ ابن القیمؒ اور علامہ سیوطیؒ نے ایک حدیث نقل فرمائی ہے۔ اور ابن القیمؒ نے اس کی سند بھی ذکر فرمائی ہے، لکھتے ہیں: ”احتجوا أيضاً بما رواه عبد الله بن مندة ... عن عمرو بن عبسة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ”إن الله خلق أرواح العباد قبل العباد بألفي عام ...“۔ (الروح ص: ۱۹۷، المسألة: ۱۸، وشرح الصدور ص: ۳۱۵، خاتمة في فوائد تتعلق بالروح)۔

نیز علامہ ابن القیمؒ نے اس مضمون کو مستقلاً بیان فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارواح کو اجساد سے پہلے پیدا فرمایا۔ یہ مضمون بیس (۲۰) سے زائد صفحات پر مشتمل ہے۔ (دیکھئے: الروح، المسألة الثامنة عشرة، ص ۱۹۲-۲۱۵)۔

دلیل (۲): حاکم کی روایت میں ہے: عن أبي بن كعب في قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ قال: جمعهم له يومئذ جميعاً ما هو كائن إلى يوم القيامة، فجعلهم أرواحاً، ثم صورهم“۔ (المستدرک ۲/۴۰۹، ۳۲۵۵)۔

دلیل (۳): حدیث میں آیا ہے کہ جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کی روح علیین یا سجدین میں جاتی ہے۔ یعنی بدن میں نہیں ہوتی۔ مصنف عبد الرزاق کی ایک طویل حدیث میں ہے: ”إذا وضع الميت في قبره ... تجعل روحه في النسيم الطيب في أجواف طير ... قال: وإن الكافر ... تجعل روحه في سجين“۔ (مصنف عبد الرزاق، رقم: ۶۷۰۳)۔

علامہ ابن القیمؒ نے اپنی کتاب ”الروح“ میں روح اور نفس کی مختلف تعریفات، اس کے احوال و متعلقہ مسائل اور نفس و روح کے مابین فروق کو مفصل و مدلل بیان کیا ہے۔ یہاں فقط ایک جملہ نقل کیا جاتا ہے: ”فالفرق بين النفس والروح فرق بالصفات، لا بالذات“۔ (۱)

(۱) الروح، ص ۲۶۵، ط: دار الفكر۔ حافظ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب میں اس مسئلہ کے لئے الگ عنوان قائم فرمایا ہے۔ تفصیل کے لئے رجوع فرمائیں: الروح ص ۲۶۴ المسألة العشرون۔ وہی هل النفس والروح شيء واحد أم شيان متغايران؟ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: عمدة القاری ۲/۲۸۴ باب قول الله: وَمَا أَوْثِقْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَيْلاً۔ وفتح الباري ۸/۴۰۳۔ وفيض القدير ۲/۵۳۶، إن أرواح المؤمنين في السماء السابعة. مجموع الفتاوى للعلامة ابن تيمية (۲۲۶/۴) قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي. والفروق اللغوية للعسكري (ص ۳۵۴-۳۵۶)۔ وكتاب الكليات لأبي البقاء (ص ۶۹-۷۰) فصل الرءاء۔

بعض حضرات فرماتے ہیں: روح لا ہوتی ہے اور نفس ناسوتی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ روح نورانی ہے اور نفس طینی ہے۔

صوفیا حضرات کے یہاں نفس کی سات قسمیں:

- (۱) اُمارۃ: تَأْمُرُ بِالْمَعَاصِي. جو صرف گناہوں پر آمادہ کرے۔
قرآن کریم میں ہے: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (یوسف: ۵۳) نفس امارہ کی مزید تفصیل تفاسیر میں اس آیت کے ذیل میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ کفار و فساق اور شیاطین کا نفس ہے۔
 - (۲) لَوَامۃ: تَعْصِي ثَم تَلُومُ نَفْسَهَا. یعنی محصیت کرتا ہے؛ مگر پھر اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے۔
قرآن کریم میں ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (القیامۃ: ۲)۔
 - (۳) ملہمۃ: تُلْهِمُ الْخَيْرَ. اس کی طرف القائے خیر ہوتا ہے، اسے زیادہ تعلیم کی ضرورت نہیں۔
 - (۴) مُطْمَئِنَّة: تَحَلَّتْ بِالْأَخْلَاقِ الْحَمِيدَةِ وَالْعُقَاذِ الصَّالِحَةِ.
یہ نفس نور ایمان کی برکت سے صفات ذمیمہ سے صاف ہو کر اخلاق حمیدہ پیدا کرتا ہے۔ پورے طور پر اللہ کے حکم کے تابع ہوتا ہے۔ اسی لئے قرآن کریم میں اس کے لئے بشارت وارد ہے: ﴿يَأْتِيَهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً. فَأَدْخِلِي فِي عِبْدِي. وَادْخِلِي جَنَّتِي﴾ (الفجر: ۲۷-۳۰)۔
 - نبی پاک ﷺ کی دعاؤں میں ایک دعا یہ تھی: ”اللّٰهُمَّ اِنِّي اَسْأَلُكَ نَفْسًا بِكَ مُطْمَئِنَّةٌ تُؤْمِنُ بِلِقَائِكَ، وَتَرْضَىٰ بِقَضَائِكَ، وَتَقْنَعُ بِعَطَائِكَ“ (المعجم الكبير للطبراني ۹۹/۸، رقم: ۷۹۴۰، عن أبي أمامة)۔
 - (۵) راضیہ: جو ہر حال میں راضی ہے۔
 - (۶) مرضیۃ: اللہ تعالیٰ اس سے راضی ہو۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے یہاں مقبول ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ (البینۃ: ۸)۔
- بعض نے برعکس تعریف کی ہے: راضیۃ: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. مرضیۃ: رَضِيتَ عَنْ اللَّهِ تعالیٰ۔
- پہلی تعریف ظاہر ہے، اس لئے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ مومن کی روح قبض کرنے والے فرشتے اسے کہتے ہیں: ”أَخْرِجِي رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً عَنْكَ إِلَىٰ رَوْحِ اللَّهِ“ (سنن النسائي، رقم: ۱۸۳۳، باب ما یلقى به المؤمن من الکرامة)۔

(۷) کاملۃ: النبی صارت الکمالات سچیۃ لها وطبیعة۔ وفي الحديث: ”جُعِلَتْ قَرَّةُ

عيني في الصلاة“ (سنن النسائي، رقم: ۳۹۴۰، باب حب النساء)۔

علامہ ابن قیمؒ نے نفس کی مختلف اقسام، ان کے مادہ اشتقاق، وجوہ تسمیہ اور دیگر متعلقات پر مفصل کلام فرمایا

ہے، اور اقوال سلف بھی بکثرت ذکر فرمائے ہیں۔ (ملاحظہ فرمائیں: إغاثة اللفهان ۱/۷۴-۷۹، الباب الحادي عشر. الروح، ص ۲۲۶)

نفس کی تین مشہور اقسام:

ملا علی قاری فرماتے ہیں: ”الأخضر أن يقال: الأمانة هي العافية، والمطمئنة هي المطيعة، والوامة هي المقتصدّة المختلطة“. (الزبدة العمدّة في شرح البردة، ص ۴۰).
روح اور نفس کے علاوہ انسان کے بدن میں نظر نہ آنے والی ایک اور چیز ہے جس کو عقل کہتے ہیں۔

عقل کی متعدد تعریفات:

۱- قوة يدرك بها الأشياء، يا الغائبات عن المحسوسات.

۲- قوة مستعدة للإدراك.

۳- جوہر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن.

عقل کا محل دل ہے، یا دماغ؟

امام صاحب کی طرف منسوب ہے کہ عقل کا محل دماغ ہے؛ مگر یہ ثابت نہیں؛ بلکہ کتاب الجنائز سے پتہ چلتا ہے کہ عقل کا تعلق قلب سے زیادہ ہے؛ اس لیے احناف کے نزدیک امام کو میت کے سینے کے بالمقابل کھڑا ہونا چاہیے۔

دلیل (۱): بعقل کے آلات: آنکھ، کان، ناک وغیرہ دماغ کے ساتھ ملحق ہیں۔

دلیل (۲): دماغ کے خراب ہونے سے عقل خراب ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ عقل کا محل دماغ ہے۔

دلیل (۳) عقل بھی اعلیٰ ہے اور دماغ بھی اعلیٰ، اور اعلیٰ کا محل اعلیٰ ہی ہونا چاہیے۔

عقل کو عقل اس لیے کہتے ہیں کہ یہ قبائح سے مانع ہے اور ذہن کے معنی الاستعداد للعلم والادراک کے

ہیں۔

جمہور فرماتے ہیں کہ عقل کا محل قلب ہے:

دلیل (۱): قرآن پاک میں بے عقلی کو بے قلبی بتایا گیا ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى

الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾. (الحج: ۴۶)

دلیل (۲): ﴿الَّذِي يُؤَسُّوْا فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾. (الناس: ۵)

دلیل (۳) ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾. (البقرة: ۷)

دلیل (۴) ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ۲۴)

مذکورہ اقوال میں تطبیق:

دونوں اقوال میں تطبیق یوں دی جاسکتی ہے کہ عقل کا تعلق دماغ کے ساتھ بھی ہے، اور یہ تعلق قریب ہے، اور عقل کا تعلق قلب کے ساتھ بھی ہے، اور یہ تعلق بعید ہے۔ قلب تمام اعضا تک خون پریش کے ساتھ پہنچاتا ہے اور خون بمنزلہ روح ہے۔ اگر قلب کی حرکت بند ہو جائے، تو تھوڑی دیر کے بعد دماغ بھی مر جاتا ہے۔ ہمارے دوست قاضی فضل اللہ صاحب نے زمانہ حال کے سائنس دانوں کے وہ اقوال نقل کیے ہیں جن میں دل کے ساتھ عقل کا تعلق بتلایا گیا ہے۔

دل صدر مملکت کی طرح ہے اور دماغ وزیر اعظم کی طرح ہے؛ لیکن وہ دل کا محتاج ہے، اور دل کے لیے ہاتھ پاؤں خادم اور مزدور ہیں، اور حواس خمسہ: قوت باصرہ، سامعہ، شامہ، لامسہ، ذائقہ بمنزلہ وزیر اطلاعات ہیں۔ حدیث میں آیا ہے: ”أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۵۲) اس لیے صوفیاء دل کی اصلاح پر زور دیتے ہیں اور کہتے ہیں:

عَلَى بَيْضِ قَلْبِكَ كُنْ كَأَنَّكَ طَائِرٌ * فَمَنْ ذَلِكَ الْأَحْوَالُ فَيْكَ تَوَلَّدَ

ایک اور شاعر کہتا ہے:

جَمَالِكَ فِي عَيْنِي وَذِكْرِكَ فِي فَمِي * وَمُثْوَاكَ فِي قَلْبِي فَأَيْنَ تَغِيبُ

اور مجازی میدان کے شعرا بھی دل کو تخیلات کا مرکز تسلیم کرتے ہیں، شاعر کہتا ہے:

سَكُونِ دَلْ تَوَكَّهًا رَاحَتِ نَظَرِ بَهِیْ نَہِیْ * یَہِیْ سَیْ بَزْمِ ہِیْ جَسِ مِیْ تِیرَا گَزَرِ بَہِیْ نَہِیْ

دوسرا شاعر کہتا ہے:

ہَوْتِیْ نَہِیْ قَبُولِ دَعَا تَرَکِ عَشَقِ کِی * دَلْ چَاہَتَا نَہِیْ ہَوْتِیْ زَبَاں مِیْ اَثَرِ کَہَاں!

روح کی حقیقت اور حالات ممکن الادراک ہیں، یا نہیں؟

پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا روح سے متعلق کئے جانے والے سوال کا جواب دیا گیا، یا نہیں دیا گیا؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اجمالی جواب دیا گیا کہ روح عالم امر سے ہے، اور بعض فرماتے ہیں کہ اجمالی جواب بھی نہیں دیا گیا اور ﴿مَنْ أَمْرُ رَبِّي﴾ کا مطلب من علم ربی ہے۔

پھر عالم کی دو قسمیں ہیں: عالم امر اور عالم خلق۔ عالم امر غیر محسوس اور عالم خلق محسوس ہے، یا عالم امر فوق

العرش اور عالم خلق تحت العرش ہے، یا عالم امر تشریعات یعنی شریعت کے احکام اور عالم خلق تکوینات یعنی کسی چیز کا ہونا یا نہ ہونا ہے، یا عالم امر غیر مادی اور عالم خلق مادی ہے۔

روح کے حالات مجہول ہونے کو یوں سمجھ لیں کہ روح کیسے بنتی ہے؟ عالم رویا میں روح کا تعلق باہر کی دنیا سے کیسے پیدا ہوتا ہے؟ مرنے کے بعد روح کا تعلق بدن سے اور دوسرے لوگوں سے کیسے ہوتا ہے؟ یہ انسانی عقل سے ماوراء چیزیں ہیں، سمجھانے کے لیے تین واقعات بیان کرتا ہوں:

حضرت ثابت بن قیسؓ کا واقعہ:

۱- حضرت ثابت بن قیسؓ واقعہ یمامہ میں شہید ہوئے، خالد بن ولیدؓ نے ان کو خواب میں دیکھا، حضرت ثابتؓ نے کہا: میں شہید ہو گیا ہوں، فلاں آدمی نے میری زرہ لے لی ہے اور اس کو اپنے سامان کے نیچے دفن کر دیا ہے، وہ وہاں سے نکال لو، اور فلاں شخص کا میرے اوپر اتنا قرض ہے، میرے گھر والوں سے کہنا کہ ادا کر دیں، اور میرے گھر والوں کو اس بات کی اطلاع کر دو کہ میرے فلاں فلاں غلام آزاد ہیں۔ صبح بیدار ہونے کے بعد حضرت خالد نے خواب میں بتائی ہوئی جگہ سے زرہ نکالی اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کو خواب اور خواب میں بتائی ہو جگہ سے ملنے والی زرہ کی اطلاع دی، اور حضرت ثابتؓ کے گھر والوں سے ان کے قرض کی ادائیگی اور غلاموں کی آزادی کو نافذ کرنے کو کہا۔ حضرت ثابت بن قیسؓ واحد شخص ہیں جنہوں نے غلاموں کو بعد الوفات آزاد کیا اور عتق نافذ ہوا۔ ثابت بن قیسؓ کی روح شہادت کے بعد حضرت خالد کی روح کے ساتھ کیسے ملی؟ یہ چیز کوئی کیسے سمجھے! (دیکھئے: السؤال والجواب في آیات الكتاب، للشيخ عطية محمد سالم، ص ۲۷۶)

سلطان نور الدین زنگی کا واقعہ:

۲- دوسرا واقعہ سلطان نور الدین زنگی کا ہے اس نے مسلسل خواب دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ مجھے ان دو شخصوں سے بچاؤ اور دو آدمیوں کی طرف اشارہ کیا۔ نور الدین پریشان ہوئے اور مدینہ منورہ کا سفر کیا۔ مدینہ منورہ کے سب رہنے والوں کو انعام کے بہانے بلایا؛ مگر وہ دو آدمی نظر نہیں آئے۔ سلطان نے کہا: کیا کوئی آنے سے رہ گیا ہے؟ مصاحبین نے بتایا: سب آ گئے، ہاں دو خلوت نشین آدمی ہیں، جو عبادت میں مشغول رہتے ہیں اور کسی سے کچھ نہیں لیتے۔ بادشاہ نے کہا: ان کو بلاؤ، ان کو زبردستی بلایا گیا تو بادشاہ نے پہچان لیا کہ انہی کی طرف اشارہ کیا گیا تھا، تحقیق شروع ہوئی تو معلوم ہوا کہ انہوں نے اپنے مکان کے نیچے سے سرنگ کھود رکھی ہے جو قبر اطہر کے قریب پہنچنے والی تھی۔ یہ دونوں درحقیقت مسیحی تھے جو اپنے مکان سے روضہ اطہر تک سرنگ بنا کر جسد اطہر کو نکالنے پر مامور تھے۔ سلطان نے ان دونوں کو جہنم رسید کیا اور حکم دیا کہ قبر اطہر کے ارد

گردینچے کے حصے میں لوہے اور پیتل کی دیوار بنادی جائے۔

شیخ عطیہ سالم نے ”السؤال والجواب فی آیات الكتاب“ (ص ۲۷۶-۲۷۸) میں اس واقعے کو خبر متواتر میں داخل کر کے تسلیم کیا ہے۔ اور ان کے زمانے تک دار الضیافۃ اور دار الرصاص دو مکانات معروف تھے۔

دار الضیافہ وہ جگہ ہے جس میں اہل مدینہ کو بلا کر بخشش دی تھی اور دار الرصاص وہ مکان ہے جس میں قبر مبارک کے ارد گرد پگھلے ہوئے لوہے اور اسٹیل کی دیوار بنائی گئی تھی۔

عراق کے بادشاہ شاہ فیصل کا واقعہ:

۳- تیسرا واقعہ عراق کے بادشاہ شاہ فیصل کا ہے۔ ۱۹۲۹ء میں بادشاہ وقت نے خواب میں دیکھا کہ حضرت حذیفہ بن یمان اور حضرت عبداللہ بن جابر^(۱) رضی اللہ عنہما اس سے فرما رہے ہیں کہ ہماری قبروں میں پانی آ رہا ہے، اس کا مناسب انتظام کرو۔ بادشاہ نے حکم دیا کہ دریائے دجلہ اور قبروں کے درمیان کسی جگہ گہری کھدائی کر کے دیکھا جائے کہ دجلہ کا پانی اندرونی طور پر قبروں کی طرف رس رہا ہے یا نہیں؟ کھدائی کی گئی؛ لیکن پانی رسنے کے کوئی آثار نظر نہیں آئے؛ چنانچہ بادشاہ نے اس بات کو ایک خواب سمجھ کر نظر انداز کر دیا۔

لیکن اس کے بعد پھر۔ غالباً ایک سے زیادہ مرتبہ۔ وہی خواب دکھائی دیا، جس سے بادشاہ کو بڑی تشویش ہوئی، اور اس نے علما کو جمع کر کے ان کے سامنے یہ واقعہ بیان کیا۔ ایسا یاد پڑتا ہے کہ اُس وقت عراق کے کسی عالم نے بھی بیان کیا کہ انھوں نے بھی بعینہ یہی خواب دیکھا ہے۔ اُس وقت مشورے اور بحث و تمحیص کے بعد رائے یہ قرار پائی کہ دونوں بزرگوں کی قبر مبارک کو کھول کر دیکھا جائے اور اگر پانی وغیرہ آ رہا ہو تو ان کے جسموں کو منتقل کیا جائے۔ اس وقت کے علما نے بھی اس رائے سے اتفاق کر لیا۔

چونکہ قرونِ اولی کے دو عظیم بزرگوں اور صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبروں کو کھولنے کا یہ واقعہ تاریخ میں پہلا واقعہ تھا؛ اس لیے حکومتِ عراق نے اس کا بڑا زبردست اہتمام کیا، اس کے لیے ایک تاریخ مقرر کی؛ تاکہ لوگ اس عمل میں شریک ہو سکیں۔ اتفاق سے وہ تاریخ ایامِ حج کے قریب تھی، جب اس ارادے کی اطلاع حجاز پہنچی تو وہاں حج پر آئے ہوئے لوگوں نے حکومتِ عراق سے درخواست کی کہ اس تاریخ کو قدرے مؤخر کر دیا جائے، تاکہ حج سے فارغ ہو کر جو لوگ عراق آنا چاہیں وہ آ سکیں؛ چنانچہ حکومتِ عراق نے حج کے بعد کی ایک

(۱) عبداللہ بن جابر نامی دو صحابی ہیں: ایک عبداللہ بن جابر الانصاری البیاضی ہیں، بخاری اور ابن حبان نے ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے۔ دوسرے عبداللہ بن جابر العبیدی ہیں جو فوفہ عبدالقیس میں آئے تھے۔ لیکن دونوں حضرات کے نہ تو حالات و دستیاب ہیں اور نہ یہ معلوم ہے کہ انھوں نے کہاں اور کب وفات پائی۔ ان دونوں کے علاوہ عبداللہ بن جابر نامی کوئی اور صحابی نہیں۔ (الیواقیت الغالیۃ ۲۹۲/۱۔ جہان دیدہ، ص ۵۵)

تاریخ مقرر کردی۔

کہا جاتا ہے کہ مقررہ تاریخ پر نہ صرف اندرون عراق؛ بلکہ دوسرے ملکوں سے بھی خلافت کا اس قدر ازدحام ہوا کہ حکومت نے سب کو یہ عمل دکھانے کے لیے بڑی بڑی اسکیمیں دور تک فٹ کیں؛ تاکہ جو لوگ براہ راست قبروں کے پاس یہ عمل نہ دیکھ سکیں وہ ان اسکیموں پر اس کا عکس دیکھ لیں۔

اس طرح یہ مبارک قبریں کھولی گئی اور ہزار ہا افراد کے سمندر نے یہ حیرت انگیز منظر اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ تقریباً تیرہ صدیاں گزرنے کے باوجود دونوں بزرگوں کی نعش ہائے مبارک صحیح و سالم اور تروتازہ تھیں؛ بلکہ ایک غیر مسلم ماہر امراضِ چشم وہاں موجود تھا۔ اس نے نعش مبارک کو دیکھ کر بتایا کہ ان کی آنکھوں میں ابھی تک وہ چمک موجود ہے جو کسی مردے کی آنکھوں میں انتقال کے کچھ دیر بعد بھی موجود نہیں رہ سکتی؛ چنانچہ وہ شخص یہ منظر دیکھ کر مسلمان ہو گیا۔

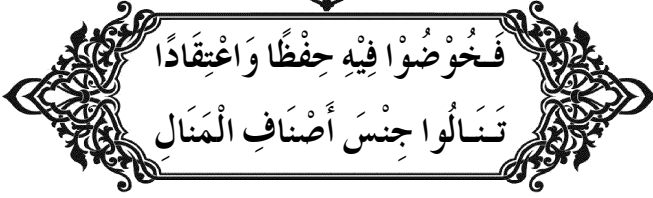
نعش مبارک کو منتقل کرنے کے لیے پہلے سے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے قریب جگہ تیار کر لی گئی تھی، وہاں تک لے جانے کے لیے نعش مبارک کو جنازے پر رکھا گیا، اس میں لمبے لمبے بانس باندھے گئے اور ہزار ہا افراد کو کندھا دینے کی سعادت نصیب ہوئی، اور اس طرح اب ان دونوں بزرگوں کی قبریں موجودہ جگہ پر بنی ہوئی ہیں۔ (جہان دیدہ - سفرنامہ عراق از مفتی محمد تقی عثمانی، ص ۵۵-۵۷)

ان واقعات میں نور الدین زنگی اور شاہ فیصل کی روح کے ساتھ خواب کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک روح اور آخری واقعے میں شہدا کی ارواح شاہ فیصل کی روح کے ساتھ کیسے ملیں؟ اور روح کیسے باقی رہی اور کہاں سے آئی اور پھر واپس کیسے چلی گئی؟ یہ سب باتیں پردہٴ خفاء میں ہیں۔

مشہور مبلغ مولانا احمد لاٹ صاحب دامت برکاتہم سے میں نے سنا کہ میری ملاقات امریکہ میں ایک معمر عراقی شخص سے ہوئی جو خود اس واقعے میں موجود تھے۔ نیز مفتی تقی عثمانی صاحب نے اس واقعے کو مولانا ظفر احمد صاحب انصاری اور بغداد کی وزارت اوقاف کے ڈائریکٹر تعلقاتِ عامہ جناب خیر اللہ حدیثی صاحب سے بھی سنا۔

مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے مثال دی کہ جس طرح کوئی مشین تیار کرے اور پھر اس میں بجلی چھوڑ دے تو بجلی سے مشین چلتی ہے، اسی طرح ماں کے پیٹ میں غذاؤں سے اعضا بن گئے اور جسم بنا اور عالم فوق سے آنے والی روح سے اس میں حرکت شروع ہو گئی۔ (تفسیر عثمانی، ص ۳۸۷، ملخصاً)





ترجمہ: تم اس نظم میں خوب منہمک ہو جاؤ ایسے حال میں کہ اس نظم کو حفظ کرو اور اس پر عقیدہ بھی رکھو اور اللہ کی بخشش کی انواع و اقسام سے متمتع ہو جاؤ۔

ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: ”اشرعوا في هذا النظم من جهة حفظ المبني واعتقاد المعنى، غير مقتصرين على مجرد المطالعة والاكتفاء بالمقابلة، تبلغوا أصناف العطايا من الله تعالى في الدنيا والعقبى“۔ (ضوء المعالي، ص ۱۸۲)

جنس سے مراد نوع ہے۔ اور اصناف سے مراد انواع ہے۔ منطقی صنف مراد نہیں۔

منطقی صنف: وہ کلی ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید ہو، جیسے ہمارا وحشی، ہمارا ہلی۔

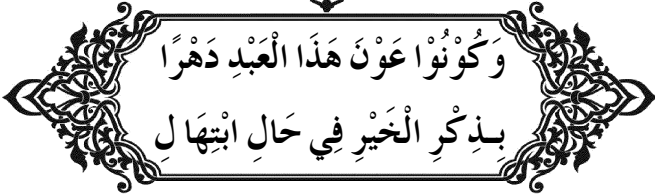
منطق میں حیوان یعنی جاندار جنس ہے، اور ہمارا نوع ہے، اور ہمارا وحشی صنف ہے، اور خاص ہمارا فرد ہے۔ مناطقہ کے ہاں صنف یہ ہے کہ جنس یا نوع میں ایک قید کلی لگا دی جائے جیسے ہمارا خراسانی یا انسان رومی۔

اور اعتقاد کے معنی جزم القلب علی الشیء علی وجہ التسلیم ہے۔ بالفاظ دیگر تصدیق کرنا اور کسی عقیدہ کو تسلیم کرنا اعتقاد ہے۔

منطقی حضرات کے نزدیک یقین کے معنی: الاعتقاد الجازم الثابت الذي لا يزول بتشكيك المُشَكِّك ہے۔ وہ کئی بات جو شک ڈالنے والے کی تشکیک سے زائل نہیں ہوتی۔ اور ظن إدراك الجانب الراجح، یا أحد طرفي الشك بصفة الرجحان کو کہتے ہیں اور وہ ہم إدراك الجانب المرجوح کو کہتے ہیں، اور شک ما يتساوي فيه الجانبان کو کہتے ہیں، اور تقلید اس اعتقاد کو کہتے ہیں جو مشکل کی تشکیک سے زائل ہو سکے۔

یاد رہے کہ مناطقہ کے نزدیک تصدیق یقین اور ظن کو شامل ہے اور متکلمین کے نزدیک ظن تصدیق میں شامل نہیں؛ اس لیے تصدیق ایمانی صرف یقین اختیاری ہے۔

المنال: عطا و بخشش۔



ترجمہ: اور پوری زندگی خیر کے ساتھ اس بندے کے مددگار بنو اور عاجزی کی حالت میں مصنف کو یاد کرو۔

ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: العون: المعین، والمراد بالعبء نفسه، وهذا: یشار به إلى الحاضر ومن في حكم الحاضر، والمراد بالدهر الزمان والعصر، وقد يُطلق على قطعة منه، ونصبه على الظرفية، والمعنى: أعينوا هذا العبد الضعیف ما تيسر من الدهر؛ فإن دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغیب مستجابة“۔ (ضوء المعالي، ص ۱۸۲)

وقد جاء في الحديث ”من دعا لأخيه بظهر الغیب، قال الملك الموكل به: آمین، ولك بمثل“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۲۷۳۲)

عبد جب عبودیت سے ہو تو اس کی جمع عبید آتی ہے، لا ماشاء اللہ، اور جب عبادت سے ہو تو اس کی جمع عباد ہے، لا انی بعض المواضع۔

بعض صوفیہ کہتے ہیں: العبودیۃ: الرضاء بما يفعل الرب۔
وہ جس نظر سے دیکھتے ہیں دیکھتے تو ہیں * میں بھی ہوں خوش کہ ہوں تو کسی کی نگاہ میں
اور عبادت کا معنی ہے: فعل ما یرضی به الرب تعالیٰ۔
شاعر نے کہا:

لا تدعنی إلا بیا عبدا * فإنه أشرف أسمائیا

دوسرے شاعر نے کہا:

باللہ لو سألوک عنی قل لهم * عبدي وملك یدی وما أعتقته

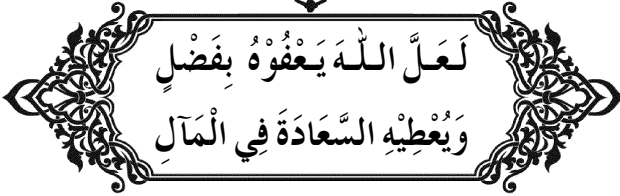
تیسرے شاعر نے کہا:

ومما زادنی شرفاً وتیهاً * وكدت بأخمصی أطأ الثریاً

دخولي تحت قولک یا عبادي * وأن صیرت أحمد لی نییاً

والابتغال: التضرع. ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ﴾ (آل عمران: ٦١): أي: نتضرع، ونسأل الله
والذكر: بالكسر الذكر اللساني، وبالضم الذكر القلبي.





ترجمہ: شاید اللہ احسان کے ساتھ اس کی مغفرت کرے اور انجام کار اس کو سعادت دے۔
لعلّ ترقی اور امید کے لیے ہے، اور عفو کبھی مسبوق بالعذاب ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ یہاں اس سے مراد مغفرت تامہ ہے۔

يعفو کے بعد عن آنا چاہئے؛ لیکن یہاں وزن شعری کی وجہ سے عن حذف ہو گیا، جیسے: ﴿وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ (الأعراف: ۱۵۵) اور يعفوہ میں ہا کو وزن شعری کی وجہ سے اشباع کے ساتھ پڑھنا چاہیے۔

فضل کے معنی احسان کے ہیں، اور سعادت شقاوت کے بالمقابل ہے۔ مال کے معنی عاقبت اور آخرت ہے؛ اس لیے کہ آخرت اصل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے: ”اللَّهُمَّ لَا عِشَ إِلَّا عِشُ الْآخِرَةِ، فَاعْفِرْ لِلْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَةِ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۶۴۱۴) اگرچہ دنیا کی خیر بھی مطلوب ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (البقرة: ۲۰۱) اشکال: اگر ناظم يعفوہ کی جگہ يغفرہ فرماتے تو وزن شعری بھی صحیح ہوتا اور عن کے حذف کی ضرورت بھی نہ رہتی اور مغفرت کا لفظ اکثر ترک المواخذة مع عدم سبق العقوبة میں استعمال ہوتا ہے؛ اس لیے کہ مغفرت میں ستر اور محفوظ کرنے کے معنی ہیں؛ جبکہ عفو کبھی کبھی مسبوق بالعقوبة ہوتا ہے۔

وزن شعری اس لیے صحیح ہوتا کہ لعل اللہ يعفوہ بفضل کا وزن مفاعیلن مفاعیلن فعولن ہے، اور لعل اللہ يغفرہ بفضل کا وزن مفاعیلن مفاعیلن فعولن ہے، اور بحر وافر میں مفاعیلن کی جگہ مفاعلتن اور مفاعلتن کی جگہ مفاعیلن آتا رہتا ہے۔ نیز مغفرت کے لفظ میں عفو کے مقابلے میں زیادہ قوت ہے؛ اس لیے کہ عفو کا معنی: ترک المواخذة مع سبق العقوبة ہے۔

جواب: چونکہ ناظم نے ”بدء الأمالي“ نامی کتاب پوری فرمائی، جس میں خطا و نسیان کا احتمال ہوتا ہے اور خطا و نسیان کے لیے معافی کا لفظ زیادہ تر استعمال ہوتا ہے؛ اس لیے يعفو کا لفظ آیا۔
نیز اس میں قرآن کریم کی اتباع ہے جس میں خطا و نسیان کے لیے عفو کا لفظ آیا ہے۔

سورہ بقرہ کی آخری آیت میں تین دعاؤں کا ذکر:

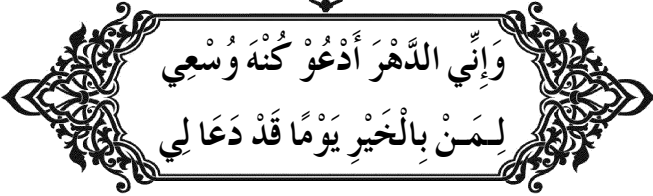
بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ قرآن کریم میں سورہ بقرہ کی آخری آیت میں تین دعاؤں کا ذکر ہے: ۱- ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة: ۲۸۶) اے ہمارے پروردگار! اگر ہم سے بھول چوک ہو جائے تو ہماری گرفت نہ فرمائیے۔

۲- ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ اے ہمارے پروردگار! ہم پر اس طرح کا بوجھ نہ ڈالنے جیسا آپ نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔

۳- ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈالنے جسے اٹھانے کی ہم میں طاقت نہ ہو۔ جیسے دیوار کے نیچے یا ایکسڈنٹ میں نیچے دب کر مر جائیں۔ پھر ﴿وَاغْفِرْ عَنَّا﴾ کا تعلق ﴿إِنْ نَسِينَا﴾ اور ﴿أَخْطَأْنَا﴾ سے ہے کہ نسیان اور خطا میں ہماری بے احتیاطی کو معاف کر دیں، یا اس پر دنیوی سزا معاف کر ادیں۔ اور ﴿وَاغْفِرْ لَنَا﴾ کا تعلق ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ سے ہونا چاہیے کہ اے رب کریم! بوجھ سے ہم کو محفوظ فرما۔ اور ﴿وَارْحَمْنَا﴾ کا تعلق ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾ کے ساتھ ہے کہ اے رب کریم! ہم کمزوروں پر رحم فرمائیے، ناقابل تحمل بوجھ نہ ڈالنے۔ جیسے کوئی کسی بچے پر ۵۰ کلو بوجھ لادے اور کوئی کہے: بھائی بچے پر رحم کرو، اتنا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ﴿وَاغْفِرْ عَنَّا﴾ کا تعلق ذنوب سے ہے اور ﴿وَاغْفِرْ لَنَا﴾ کا تعلق عیوب سے ہے کہ ان کو چھپا دے، اور ﴿وَارْحَمْنَا﴾ کا تعلق احسان علام الغیوب سے ہے کہ ہم پر رحم فرما کر ہماری جھولیوں کو نعمتوں سے بھر دے۔

یاد رہے کہ ان آیات کی تفسیر میں مفسرین نے بہت سی توجیہات اور تاویلات فرمائی ہیں، ہم نے ضروری باتوں پر اکتفا کیا۔





ترجمہ: اور بیشک میں اس شخص کے لیے پوری زندگی دعا کرتا رہوں گا جہاں تک میری طاقت ہے جس نے ایک دن میرے لیے خیر کے ساتھ دعا کی۔

عبارت کی تقدیر یوں ہوگی: وَإِنِّي أَدْعُو مَدَّةَ حَيَاتِي بِغَايَةِ الْجَهْدِ وَالتَّوَضُّعِ لِمَنْ قَدْ دَعَا لِي بِالْخَيْرِ وَالسَّعَادَةِ يَوْمًا مِنَ الْأَيَّامِ.

کنہ حقیقت اور غایت و انتہا کے معنی میں آتا ہے۔ یہاں غایت کا معنی مراد ہے۔
وسعی طاقت کے معنی میں ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اپنی شرح کے آخر میں جو دعا لکھی ہے ہم اسی دعا کے ترجمے پر کچھ اضافے کے ساتھ اکتفا کرتے ہیں: ہم اللہ تعالیٰ سے دست بدعا ہیں کہ ناظم اور ہمارے تمام مشائخ کرام اور ہمارے آبا و اسلاف پر رحم و کرم فرمائے، اور ہمیں اور ہمارے دوست احباب کو حسن خاتمہ کی دولت سے نوازے، اور ہم سب کو انبیاء علیہم السلام، صدیقین، شہداء اور صالحین کے ساتھ اعلیٰ مقام نصیب فرمائے، اور اللہ تعالیٰ اس شرح کو قبولیت عطا فرمائے اور اسے ہم سب کے لیے صدقہ جاریہ بنادے اور ہماری خطاؤں کو معاف فرمادے۔ و صلی اللہ علی النبی الکریم، والحمد للہ رب العالمین.



چند مشہور فرقوں اور جماعتوں کا تعارف

۱- قادیانی ولاہوری:

مرزا غلام احمد قادیانی نے ۱۸۹۱ء میں مسیح موعود ہونے کا، ۱۸۹۹ء میں ظلی بروزی نبی ہونے کا اور بالآخر ۱۹۰۱ء میں مستقل صاحب شریعت نبی ہونے کا دعویٰ کیا۔ (آئینہ قادیانیت، ص ۲۱۲)

مرزا اپنے ان جھوٹے دعویٰ کی بنا پر کافر و مرتد اور زندیق ٹھہرا، اور اس کو نبی ماننے والے بھی کافر و مرتد اور زندیق ٹھہرے۔ (الشفاء للقاضي عياض ۲/۶۷-۲۷۴. المجموع ۱۹/۲۳۳)

مرزا کو ماننے والے دو طرح کے لوگ ہیں:

۱- قادیانی۔ ۲- لاہوری۔

قادیانی مرزا کو اس کے تمام دعویٰ میں سچا مانتے ہیں؛ لہذا جو لوگ اسلام سے برگشتہ ہو کر قادیانی ہوئے وہ مرتد کہلائیں گے، اور جو پیدائشی قادیانی ہیں وہ زندیق کہلائیں گے۔ (منہاج السنة ۲/۲۳۰)

غلام احمد قادیانی کے بعد حکیم نور الدین کی خلافت پر قادیانیوں اور لاہوریوں کا اتفاق تھا۔ اس کے مرنے کے بعد لاہوری پارٹی محمد علی لاہوری کی خلافت کی خواہاں تھی؛ جبکہ قادیانی مرزا بشیر الدین محمود کو خلیفہ بنانا چاہتے تھے۔ محمد علی لاہوری حکیم نور الدین کا شاگرد تھا اور قابلیت کی وجہ سے دونوں فرقوں میں معزز تھا۔ اس نے انگلش اور اردو میں قرآن کی تفسیر بھی لکھی۔ یہ تفسیر بہت ساری آیات میں تحریف معنوی کے مترادف ہے۔

اگر لاہوری کہیں کہ ہم قادیانی کو نبی نہیں مانتے، اول تو یہ بات خلاف حقیقت اور غلط ہے، اور اگر تسلیم بھی کر لی جائے تو وہ اس کو مجید، مہدی اور مامور من اللہ وغیرہ ضرور مانتے ہیں، اور جھوٹے مدعی نبوت کو صرف مسلمان سمجھنے سے آدمی کافر و مرتد ہو جاتا ہے، لہذا قادیانی جماعت کے دونوں گروہ قادیانی اور لاہوری کافر و مرتد ہیں۔ (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱/۱۶-۱۹. إكفار الملحدين، ص ۱۴، للعلامة محمد أنور شاہ)

الكشميري . ماهي القاديانية، اور تحف قادیانیت - مصنفہ مولانا محمد یوسف لدھیانوی

رد قادیانیت کے موضوع پر علمائے کرام نے متعدد کتب و رسائل تحریر فرمائے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الأصول الذهبية في الرد على القاديانية للشيخ منظور أحمد شنيوتي.

القادياني والقاديانية للشيخ أبو الحسن علي الندوي.

موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، ألفه نخبة من علماء باكستان.
القاديانية دراسات وتحليل، للشيخ إحسان إلهي ظهير.
القاديانية نشأتها وتطورها، للشيخ حسن عيسى عبد الظاهر.

۲- بہائی:

بہائی فرقہ مرزا محمد علی شیرازی کی طرف منسوب ہے۔ محمد علی ۱۸۳۰ء میں ایران میں پیدا ہوا، اثنا عشری فرقے سے تعلق رکھتا تھا، اسی نے اسماعیلی مذہب کی بنیاد ڈالی۔ محمد علی نے بہت سے دعوے کیے، ایک دعویٰ یہ کیا کہ وہ امام منتظر کے لیے ”باب“ یعنی دروازہ ہے، اسی واسطے اس فرقے کو ”فرقہ بابیہ“ بھی کہا جاتا ہے، بہائیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ایک وزیر ”بہاء اللہ“ کا سلسلہ آگے چلا، دوسرے وزیر ”صبح الاول“ کا سلسلہ نہ چل سکا۔

محمد علی کے دعوؤں میں سے ایک دعویٰ یہ تھا کہ وہ خود مہدی منتظر ہے، اس بات کا بھی مدعی تھا کہ اللہ تعالیٰ اس کے اندر حلول کئے ہوئے ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی مخلوق کے لیے ظاہر کیا ہے۔ وہ قرب قیامت میں نزول عیسیٰ علیہ السلام کی طرح ظہور موسیٰ علیہ السلام کا بھی قائل تھا، دنیا میں اس کے علاوہ کوئی بھی نزول موسیٰ علیہ السلام کا قائل نہیں ہے۔ وہ اپنے بارے میں اس بات کا بھی مدعی تھا کہ وہ ”أولو العزم من الرسل“ کا مثل حقیقی ہے، یعنی حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں وہی نوح تھا، موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں وہی موسیٰ تھا، عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں وہی عیسیٰ تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں وہی محمد تھا۔ (معاذ اللہ)

اس کا ایک دعویٰ یہ تھا کہ اسلام، عیسائیت اور یہودیت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس نے اسلام کے برخلاف ایک جدید اسلام پیش کرنے کا دعویٰ کیا۔ انہی تمام باطل دعوؤں پر اس کا خاتمہ ہوا، اس کے بعد اس کا بیٹا عباس المعروف عبدالبہاء اس کا خلیفہ مقرر ہوا۔

بہائیوں کے یہاں کلام اللہ اور کلام رسول میں تحریف کی کوئی حد مقرر نہیں۔ ان کے نزدیک پانچ نمازوں کا معنی ان کے اسرار کی یا پانچ اسماء کی معرفت ہے اور وہ: علی، حسن، حسین، محسن، اور فاطمہ ہیں۔ روزوں سے مراد ان کے اسرار کو چھپانا ہے یا اس سے مراد تیس مرد یا تیس عورتیں ہیں جنہیں وہ اپنی کتب میں شمار کرتے ہیں۔ حج بیت اللہ کا مقصد ان کے شیوخ کی زیارت ہے۔

یہ فرقہ بھی اپنے باطل اور کفریہ نظریات کی بنا پر دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱/۴۰۹-۴۱۰. اقوام عالم کے ادیان و مذاہب، ص ۱۱۸-۱۲۷).

بہائی مذہب کی بہت ساری کتابیں چھپ چکی ہیں، جن میں بعض محمد علی المعروف بابالباب کی ہیں اور اکثر

بہار اللہ اور عبد البہار کی تالیف کردہ ہیں۔ بہائیت کے موضوع پر بعض دوسرے لوگوں نے بھی کتابیں لکھی ہیں۔ بہائی عقائد کو ان کی کتابوں سے دیکھنے کے لیے ”الدین البہائی“ کی طرف رجوع فرمائیں جو الجماعۃ البہائیۃ العالمیہ، لندن سے چھپی ہے۔

۳- ذکری فرقہ :

دسویں صدی ہجری میں بلوچستان کے علاقہ ”تربت“ میں ملا محمد انکی نے اس فرقے کی بنیاد رکھی۔ ملا محمد انکی نے پہلے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا، پھر نبوت کا دعویٰ کیا، آخر میں خاتم الانبیاء ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ ملا محمد انکی، سید محمد جوینوری (م ۸۴۷ھ) کے مریدوں میں سے تھا، جس نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا تھا اور اس کے پیروکاروں کو فرقہ مہدویہ کا نام دیا جاتا ہے۔

ذکری فرقہ وجود میں آنے کا سبب دراصل یہ بنا کہ سید محمد جوینوری کی وفات کے بعد اس کے مریدین میں سے ایک ملا محمد انکی ”سرباز“ ایرانی بلوچستان کے علاقہ میں جا نکلا۔ ان علاقوں میں اس وقت ایران کا ایک فرقہ باطنیہ، جو فرقہ اسماعیلیہ کی شاخ ہے، آباد تھا، یہ لوگ سید کہلاتے تھے۔ ملا محمد انکی نے اس فرقہ کے پیشواؤں سے بات چیت کی، مہدویہ اور باطنیہ عقائد کا آپس میں جب ملاپ ہوا تو اس کے نتیجے میں ایک تیسرے فرقے ”ذکری“ نے جنم لیا، ملا محمد انکی اپنے آپ کو مہدی آخر الزمان کا جانشین کہتا تھا۔

اس فرقے کا کلمہ یہ ہے: ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، نور پاک محمد مہدی رسول اللہ“۔

یہ فرقہ عقیدہ ختم نبوت کا منکر ہے، ان کے مذہب میں نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ جیسے ارکان اسلام منسوخ ہیں، نماز کی جگہ مخصوص اوقات میں اپنا خود ساختہ ذکر کرتے ہیں، اسی وجہ سے ذکری کہلاتے ہیں۔ رمضان المبارک کے روزوں کی جگہ یہ ذی الحجہ کے پہلے عشرے کے روزے رکھتے ہیں، حج بیت اللہ کی جگہ ستائیس رمضان المبارک کو ”کوہ مراد“ تربت میں جمع ہو کر مخصوص قسم کے اعمال کرتے ہیں جس کو حج کا نام دیتے ہیں، زکوٰۃ کے بدلے اپنے مذہبی پیشواؤں کو آمدنی کا دسواں حصہ دیتے ہیں۔

ذکریوں کا عقیدہ ہے کہ ان کا پیشوا محمد مہدی نوری تھا، عالم بالا واپس چلا گیا۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔ (معاذ اللہ)

ذکری مذہب چند مخصوص رسموں اور خرافات کا مجموعہ ہے، ان کی ایک رسم ”چوگان“ کے نام سے مشہور ہے، جس میں مرد و عورت اکٹھے ہو کر رقص کرتے ہیں۔

ذکری فرقہ عقیدہ ختم نبوت اور ارکان اسلام کے انکار، توہین رسالت اور بہت سے کفریہ عقائد کی بنا پر

اسماعیلیوں اور قادیانیوں کی طرح زندیق و مرتد ہے، انہیں مسلمان سمجھنا یا ان کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ کرنا جائز نہیں۔ (ذکری دین کی حقیقت، ذکری مذہب کے عقائد و اعمال۔ مصنف مفتی احتشام الحق آسیا آبادی۔ ذکری مذہب اسلام کے آئینے میں۔ مصنف عبدالغنی بلوچ۔ ذکری مذہب اور اسلام۔ مصنف مولوی عبدالحجید بن مولوی محمد اسحاق۔ الاستعراض المفصل للدين الذكري تأليف الدكتور ضياء الحق الصديقي۔ تعريب الدكتور محمد حبيب الله مختار)

۴۔ ہندو:

ہندو دھرم، دنیا کا قدیم ترین دھرم اور مذہب ہے، اس مذہب کا کوئی ایسا داعی یا پیغمبر نہیں جیسا مذہب اسلام اور عیسائیت و یہودیت وغیرہ کا ہے۔ ہندو دھرم میں کوئی ایسا متفق علیہ عقیدہ، فلسفہ یا اصول نہیں ہے جس کا ماننا تمام ہندوؤں پر لازم ہو۔ ہندو دھرم بذات خود کوئی ایسا دھرم نہیں جو لوگوں کو عبادات اور ضابطہ کا پابند بنائے۔ (ہندو ازم، ص ۳، ناشر دارالعلوم، دیوبند)

ہندوستان میں ۷۰۰ قبل مسیح آریوں کا پہلا جھٹھا آیا، اس کے بعد یکے بعد دیگرے وہ ہندوستان وارد ہونا شروع ہوئے۔ آریائی قوم اپنے مسلک اور روایتوں کا علم لے کر ہندوستان وارد ہوئی، یہی علم ہندو دھرم کا مآخذ ہے۔ (مذہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ص ۱۰۰)

ہندو مذہب کی قدمت کا اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس لفظ کے استعمال کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے ۲۳۰۰ قبل ملتا ہے۔ (ہندو ازم، ص ۱۰، ناشر دارالعلوم، دیوبند)

ڈاکٹر رام پرشاد لکھتے ہیں: ہندو دھرم وہ ہے جو اصلا ویدوں، اپنشدوں اور پرانوں وغیرہ سے موید ہو اور جو ایشور کو قادر مطلق، غیر متشکل ہونے میں شبہ نہ کرتے ہوئے مختلف روپ اختیار کرنے کی بھی بات مانتا ہو، اس کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کرنے کے ساتھ علامتوں (مثلاً مورتیوں) کو مسترد نہیں کرتا۔ (ہندو دھرم از ڈاکٹر رام پرشاد، ص ۱۰۲-۱۰۳)

ویدوں کا شمار ہندوؤں میں سب سے قدیم اور بنیادی کتب میں ہوتا ہے۔ ویدوں کی تعداد ایک ہزار سے متجاوز ہے، مگر اصل وید ایک یا چار ہیں، باقی شروحات ہیں۔ بہت سے ہندو اہل علم ویدوں کو خدا کی طرح غیر مخلوق مانتے ہیں؛ لیکن اکثر ہندو علما ان کے ازلی اور غیر مخلوق ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ ان کا دور تخلیق ۱۲۰۰۰ سال قبل مسیح، ۱۸۰۰ قبل مسیح، ۲۵۰۰ قبل مسیح، ۱۰۰۰ قبل مسیح اور ۶۰۰ قبل مسیح بتلایا گیا ہے۔ (مذہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ص ۱۰۳۔ ہندوستانی مذاہب، ص ۱۳-۱۸)

ہندوؤں کے عقیدہ میں بے شمار دیوتا اور دیویاں ہیں، جن میں تین: ”براہمہ“، ”ویشنو“ اور ”شیو“ بڑے دیوتا سمجھے جاتے ہیں۔

ہندو دھرم عقیدہ تناسخ کا قائل ہے۔ تناسخ کا مطلب ہے کہ مرنے کے بعد اپنے اعمال کے مطابق انسانی روح کو مختلف روپ بدلنا پڑیں گے، گناہوں اور نیکیوں کے باعث اسے بار بار جنم لینا اور مرنا پڑے گا۔ آریوں کا عقیدہ ہے کہ روحوں کی تعداد محدود ہے، اللہ تعالیٰ نئی روح پیدا نہیں کر سکتا۔ اس بنا پر ہر روح کو اس کے گناہوں کی وجہ سے تناسخ کے چکر میں ڈال رکھا ہے، ہر گناہ کے بدلے روح ایک لاکھ چوراسی ہزار مرتبہ مختلف شکلوں میں جنم لیتی ہے۔ یہ بھی نظریہ ہے کہ روح اپنے گزشتہ اعمال و علم کی بنا پر حصول جسم کے لیے کبھی تو رحم مادر میں داخل ہوتی ہے اور بعض روہیں مقیم اشیا، پودے وغیرہ میں داخل ہوتی ہیں۔ (مذہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ص ۱۹۰)

وحی الہی سے بغاوت کے نتیجے میں ہندو دھرم کفر کی تاریکی میں بھٹک رہا ہے اور رب ذوالجلال کو چھوڑ کر مختلف دیوتاؤں اور دیویوں کو مان کر شرک جیسے عظیم جرم کا مرتکب ہے۔ (مکالمہ بین المذاہب، افادات مولانا ولی خان مظفر، ص ۱۳۶-۱۶۰ اسلام اور مذاہب عالم، مصنفہ حافظ محمد شارق، ص ۷۳-۹۷ دنیا کے عظیم مذاہب، سید حسن ریاض، ص ۵-۸ اقوام عالم کے ادیان و مذاہب، ص ۸۱-۹۶)

ہندو مذہب کی ابتدا، اس کے بدلتے ہوئے نظریات، حشر و نشر اور جنت و دوزخ وغیرہ سے متعلق ان کے عقائد کی مدلل و مفصل معلومات کے لیے مولانا ابوالحسن زید فاروقی صاحب کی کتاب ”ہندوستانی قدیم مذاہب“ اور ہندو مذہب کی تاریخ پر حضرت مرزا مظہر جان جاناں رحمہ اللہ کا مکتوب نہایت قیمتی تاریخی وثیقہ ہے، جو مذکورہ کتاب کے ساتھ چھپا ہوا ہے، اور قابل مطالعہ ہے۔ دونوں ہی حضرات نے اپنی اس کتاب و مکتوب میں متعدد دلائل کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہندو مذہب بھی یہودیت و عیسائیت کی طرح مسخ شدہ آسمانی مذہب ہے۔

۵- سکھ:

سکھ مذہب کے بانی گرو نانک تھے، جو لاہور سے تقریباً پچاس میل جنوب مغرب میں واقع ایک گاؤں تلونڈی میں ۱۴۶۹ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی عمر میں سنسکرت اور ہندو مذہب کی مقدس کتابوں کا علم حاصل کیا، پھر گاؤں کی مسجد کے مکتب میں عربی اور فارسی کی تعلیم بھی حاصل کی۔ بچپن ہی سے مذہبی لگاؤ رکھتے تھے جو روز بروز بڑھتا گیا۔ پنجاب کے مشہور صوفیائے کرام اور دوسرے بزرگوں سے کسب فیض کیا۔ اسی وجہ سے نانک صاحب کے مسلمان ہونے کا عقیدہ ان کی زندگی ہی سے مسلمانوں میں چلا آ رہا ہے۔ نانک صاحب نے پچیس سال تک متعدد ممالک کے اسفار کئے، آخری سفر میں سعودیہ عرب کا رخ کیا اور ایک حاجی و مسلم فقیر کے لباس میں حج بھی کیا۔ واپسی پر ایک گاؤں کی بنیاد ڈالی جس کا نام ”کرتار پور“ رکھا اور وہیں بس گئے۔ گرو نانک خالص توحید کے

قائل تھے، رسالت کے قائل تھے، تمام ارکان اسلام: نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کے قائل تھے، خود حج کیا تھا، قرآن مجید اور دوسری آسمانی کتابوں کے قائل تھے، قیامت کے قائل تھے، ختم نبوت کے قائل تھے اور اس پر ایمان لانے کا حکم فرماتے تھے۔ (ہندوستانی مذاہب، ص ۶۷۔ مذاہب عالم، ص ۲۰۳۔ اسلام اور مذاہب عالم، ص ۷۹)

لوگوں میں مشہور ہے اور مولانا عاشق الہی صاحب میرٹھی نے ”تذکرۃ الرشید“ میں بھی لکھا ہے کہ بابا گرو نانک بابا فرید الدین گنج شکر کے خلیفہ تھے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں؛ باب فرید الدین کی تاریخ ولادت ۱۱۷۵ء اور وفات ۱۲۵۶ء ہے اور گرو نانک کی تاریخ ولادت ۱۴۶۹ء اور وفات ۱۵۳۸ء یا ۱۵۳۹ء ہے۔ گرو نانک کی پیدائش بابا فرید الدین کے دو سو چار سال کے بعد ہے۔ (علمی مکاتیب، ص ۱۰۳۔ مرتبہ مولانا مرغوب احمد لاچپوری)

نانک صاحب اوہام پسندی، ذات پات اور بت پرستی کے شدید مخالف تھے اور انھوں نے زندگی بھر اپنے شاگردوں یعنی سکھوں کو یہی تعلیم دی۔ یہ مسلک ابتدا میں اسلام سے قریب تر تھا؛ لیکن بعد میں سکھ کے گروؤں کا جو سلسلہ چلا اس میں ہندوانہ رنگ نمایاں ہوتا گیا اور یہ مسلک اسلام اور ہندوؤں کے مذہب کا مرکب بن گیا؛ بلکہ ہندوانہ عنصر زیادہ نمایاں رہا۔

عدم تشدد کے فلسفے کو سکھ مذہب میں بنیادی اہمیت دی گئی تھی؛ لیکن پانچویں گرو نے سکھ مذہب کی اشاعت کے لیے قوت کا استعمال کیا اور اپنے پیروکاروں کی فوج تیار کر کے مغلوں سے باقاعدہ جنگ کی اور سولہ سال کی کوشش کے بعد ایک آزاد حکومت قائم کی۔ (اسلام اور مذاہب عالم، ص ۷۹-۸۰)

گرو نانک کے بعد یہ فرقہ اسلام سے بیزار اور اسلامی تعلیمات سے انکاری اور غیر مسلم فرقہ ہے، وہ خود اپنے آپ کو غیر مسلم سمجھتے ہیں۔

مکالمہ بین المذاہب، ص ۱۲۸ میں مولانا مظفر خان صاحب نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ گرو نانک داتا گنج بخش سے بیعت تھے؛ لیکن یہ صحیح نہیں گرو نانک کی پیدائش ۱۴۶۹ء یا اس کے قریب ہے؛ جبکہ داتا گنج بخش کی ولادت ۱۰۰۹ء میں ہے اور انتقال ۱۰۷۲ء میں ہے۔

سکھوں کی مقدس مذہبی کتاب ”گرنٹھ صاحب“ ہے، جو سکھوں کے پانچویں گرو ”ارجن سنگھ“ نے تیار کی۔ گرو نانک کی تعلیم میں ”گرو“ کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے، یعنی خدا تک پہنچنے کے لیے ایک پیرومرشد کی رہبری اور رہنمائی ضروری ہے؛ چنانچہ سکھوں میں دس گرو گزرے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک نے کچھ نئی چیزیں مذہب میں داخل کیں۔

دسویں اور آخری گرو ”گوبند سنگھ“ نے کچھ قوانین بھی وضع کئے مثلاً: تمباکو اور حلال گوشت سے ممانعت، مردوں کے لیے اپنے نام میں سنگھ (شیر) اور عورتوں کے لیے ”کور“ (شہزادی) کا استعمال اور ”ک“ سے شروع

ہونے والی پانچ چیزوں کا رکھنا ضروری قرار دیا:

- ۱- کیس، یعنی بال۔ ۲- کنگھا۔ ۳- کڑا (ہاتھ میں پہننے کے لیے)۔ ۴- کچھ، یعنی لنگوٹ۔
- ۵- کرپان، یعنی تلوار۔ (ہندوستانی مذاہب، ص ۶۴-۶۶۔ اسلام اور مذاہب عالم، ص ۱۳۸-۱۴۱۔ مکالمہ بین المذاہب، ص ۱۲۷-۱۳۰۔)

الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۷/۶۶-۷۷۰

۶- مجوس

مجوس کو آتش پرست اور زرتشت بھی کہتے ہیں۔ مجوس ایک خدا کے بجائے دو خدا مانتے ہیں۔ ایک خدا کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ خیر اور بھلائی کا پیدا کرنے والا ہے اور وہ اس کو یزدان کہتے ہیں۔ دوسرے خدا کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ برائی اور شر کو پیدا کرتا ہے، اس کا نام وہ اہرمن رکھتے ہیں۔ مجوسیت کے عقیدے کے مطابق آگ بڑی مقدس چیز ہے، اس کو پوجتے ہیں، ہر وقت اس کو جلانے رکھتے ہیں، ایک لمحہ کے لیے بھی اس کو بجھنے نہیں دیتے۔ مجوس آگ کے ساتھ سورج اور چاند کی بھی پرستش کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ مذہب بھی باطل اور شرک ہے کہ اس مذہب میں دو خدا مانے جاتے ہیں اور آگ کو پوجا جاتا ہے۔ مسلمانوں کو ان کے ساتھ معاملات میں اہل کتاب جیسا معاملہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا، لیکن ان کا ذبیحہ کھانے اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنے سے منع کیا گیا۔ اسلام پھیلنے کے ساتھ ساتھ یہ مذہب ختم ہوتا چلا گیا۔ (احکام القرآن للقرطبی ۱/۴۳۳۔ الفصل في الملل والأهواء والنحل ۱/۹۴۔ الملل والنحل، ص ۲۵۷-۲۸۷۔ مکالمہ بین

المذاہب، ص ۱۶۱-۱۶۶۔ افادات مولانا ولی خان مظفر صاحب)

۷- یہود

یہودی بزعیم خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پیروکار ہیں، تورات ان کی آسمانی کتاب ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں انہیں بنی اسرائیل کہا جاتا تھا۔

یہودی مذہب کے بڑے عجیب و غریب عقائد ہیں، مثلاً یہودی اللہ تعالیٰ کی محبوب ترین مخلوق ہیں، یہودی اللہ کے بیٹے ہیں، دنیا میں اگر یہودی نہ ہوتے تو زمین کی ساری برکتیں اٹھالی جاتیں، سورج چھپا لیا جاتا، بارشیں روک لی جاتیں، یہود غیر یہود سے ایسے افضل ہیں جیسے انسان جانوروں سے افضل ہیں، یہودی پر حرام ہے کہ وہ غیر یہودی پر نرمی و مہربانی سے پیش آئے، یہودی کے لیے سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ وہ غیر یہودی کے ساتھ

بھلائی کرے، دنیا کے سارے خزانے یہودیوں کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، یہ ان کا حق ہے؛ لہذا ان کے لیے جیسے ممکن ہو ان پر قبضہ کرنا جائز ہے، اللہ تعالیٰ صرف یہودی کی عبادت قبول کرتا ہے۔ ان کے عقیدہ میں انبیائے کرام علیہم السلام معصوم نہیں ہوتے؛ بلکہ کبار کا ارتکاب کرتے ہیں۔

دجال ان کے عقیدے میں امام عدل ہے، اس کے آنے سے ساری دنیا میں ان کی حکومت قائم ہو جائے گی۔ یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے قائل نہیں ہیں، حضرت مریم علیہا السلام پر تہمت لگاتے ہیں، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں ان کا گمان یہ ہے کہ ہم نے انہیں سولی پر لٹکا کر قتل کر دیا۔ قرآن کریم نے ان کے غلط نظریات کی جا بجا تردید کی ہے۔

حضرت عزیر علیہ السلام کے بارے میں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بیٹے ہیں۔ اس قسم کے اور بھی بہت سارے واہی عقیدے ان کے مذہب کا حصہ ہیں۔ یہ اہل کتاب ہیں، اور اپنے ان عقائد کی بنا پر کافر و مشرک ہیں۔ (الملل والنحل، ص ۲۳۰-۲۳۴۔ العقیدۃ الحنفیۃ، ص ۱۴۰۔ الموسوعة المیسرة فی الأديان والمذاهب ۵۰۵-۴۹۵/۱)

یہودیت کی تاریخ اور ان کے عقائد سے متعلق تفصیلی معلومات کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں: مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی ”إظهار الحق“۔ دکتور احمد شلمی کی کتاب ”الیہودیۃ“، رضی الدین سیدی کی ”یہودی مذہب مہد سے لحد تک“۔ دکتور عبدالوہاب المسیری کی ”موسوعة الیہود والیہودیۃ“۔ آخر الذکر کتاب سات جلدوں پر مشتمل ہے۔

۸- نصاریٰ

نصاری بزم خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پیروکار ہیں۔ ان کے عقائد بھی کفر و شرک پر مبنی ہیں، مثلاً عقیدہ تثلیث کے قائل ہیں کہ الوہیت کے تین عناصر ہیں؛ باپ، خود ذات باری تعالیٰ؛ بیٹا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور روح القدس حضرت جبریل علیہ السلام۔ عیسیٰ علیہ السلام کے سولی پر لٹکائے جانے کے قائل ہیں۔ اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام نے جب شجر ممنوعہ سے دانہ کھایا تو وہ اور ان کی ذریت فنا کی مستحق ہو گئی، اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر رحم کھایا اپنے کلمہ اور اپنے ازیلی بیٹے عیسیٰ علیہ السلام کو جسم ظاہری عطا فرما کر جبریل علیہ السلام کے ذریعے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بھیجا، چنانچہ مریم علیہا السلام نے جب اس کلمہ ازیلی کو جتنا تو وہ الہ کی ماں بن گئی، پھر عیسیٰ علیہ السلام نے بے گناہ ہونے کے باوجود سولی پر چڑھنا گوارا کر لیا؛ تاکہ وہ آدم علیہ السلام کی خطا کا کفارہ بن سکیں۔ نصاریٰ کے بہت سے گروہ ہیں، مثلاً: کیتھولک اور پروٹیسٹینٹ وغیرہ؛ مگر ان اصولی عقائد پر سب متفق

ہیں؛ البتہ فروع میں ان کا اختلاف ہے۔

نصاری اہل کتاب ہیں اور اپنے عقیدہ تثلیث، الوہیت مسیح علیہ السلام اور انکار رسالت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر شرکیہ و کفریہ عقائد کی بنا پر کافر اور مشرک ہیں۔ (الملل والنحل، ص ۲۴۴-۲۴۷۔ الفصل فی الملل والأہواء والنحل ۱/۲۴۷۔ إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية علی مطاعن المسيحية، ص ۲۵۔ العقيدة الحنفية، ص ۱۴۱-۱۴۲)

نصرانیت کے بنیادی افکار و نظریات اور نصرانیت کی اجمالی تاریخ کے لیے مفتی محمد تقی صاحب کی کتاب ”عیسائیت کیا ہے؟“ دیکھی جاسکتی ہے۔ اور نصرانیت و اسلام کے تقابلی مطالعہ کے لیے ہماری کتاب ”إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية علی مطاعن المسيحية“ کی طرف رجوع فرمائیں۔

۹۔ روافض

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں عبد اللہ ابن سبا یہودی شخص نے اسلام قبول کیا، اس کا مقصد دین اسلام میں فتنہ پیدا کرنا اور اسلام کی بنیادوں کو کھوکھلا کرنا تھا۔ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں پیدا ہونے والے فتنے میں پیش پیش تھا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں بھی ملوث ہوا۔ اس شخص کے عقائد و نظریات سے رفض نے جنم لیا۔ روافض کے متعدد فرقے ہیں، جن میں فرقہ شیعہ امامیہ یا شیعہ اثنا عشریہ زیادہ مشہور ہے۔

اس فرقے کو روافض کا نام اس وقت دیا گیا جب انھوں نے حضرت زید بن علی بن حسین سے سوال کیا کہ آپ شیخین کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ آپ نے ان کے بارے میں اچھے کلمات کہے، یہ سن کر وہ آپ کو چھوڑ کر چلے گئے، تو آپ نے فرمایا: ”رفضتموني“، اس وقت سے ان پر روافض کا اطلاق ہونے لگا۔ (الفرق بین الفرق، ص ۲۵۔ اعتقادات فرق المسلمين والمشرکین للرازی، ص ۵۲۔ مقالات الإسلامیین، ص ۸۹۔ الفرق الکلامیہ، ص ۱۶۲-۱۶۳)

رفض کے بہت سے گروہ ہیں، بعض محض تفضیلی ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو تمام صحابہ سے افضل سمجھتے ہیں اور کسی صحابی کی شان میں کوئی گستاخی نہیں کرتے، بعض تبرائی ہیں کہ چند صحابہ کے علاوہ باقی سب کو برا بھلا کہتے ہیں، بعض الوہیت علی رضی اللہ عنہ کے قائل ہیں، بعض حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نبوت کے قائل ہیں، بعض تحریف قرآن کے قائل ہیں، بعض صفات باری تعالیٰ کے مخلوق ہونے کے قائل ہیں، بعض اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر بھی بہت سی چیزیں واجب ہیں، بعض آخرت میں رویت باری تعالیٰ کے قائل نہیں، بعض تناسخ کے بھی قائل ہیں اور قیامت کے منکر ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ (الفرق بین الفرق، ص ۲۵-۴۸۔ الاعتصام ۱/۱۸۱-۱۸۵۔ الفرق الکلامیہ،

ص ۱۴۲-۱۶۲)

حسن بن موسیٰ النخعی نے ”کتاب فرق الشیعہ“ میں شیعوں کے بہت سے فرقوں کا تعارف فرمایا ہے اور ان کے عقائد کا ذکر فرمایا ہے۔ یہ کتاب دارالرشاد، قاہرہ سے دکتور عبدالمعظم حنفی کی تحقیق کے ساتھ چھپی ہے۔ رافض کے ہر گروہ کے عقائد دوسرے سے مختلف ہیں؛ لہذا بحیثیت مجموعی ان پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ (رد

المحتار ۲۳۷/۴۔ البحر الرائق ۱۶۲/۵)

البتہ مولانا منظور نعمانی اور ان سے پہلے امام اہل سنت مولانا عبد الشکور لکھنوی نے اثنا عشری روافض کی کتابوں میں درج عقائد کی روشنی میں ان کو خارج از اسلام قرار دیا ہے، ان رسالوں میں بہت سارے علمائے کرام کے دستخط ہیں۔

بہت سے متقدمین و متاخرین علمائے کرام نے روافض کے رد میں کتابیں لکھی ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

ماضی قریب میں حضرت مولانا ضیاء الرحمن فاروقی شہید رحمہ اللہ نے روافض کے غلط عقائد کو انہی کی معتبر کتابوں کے حوالے سے عبارات اور صفحات کے عکس کے ساتھ ”تاریخی دستاویز“ کے نام سے جمع کر دیا ہے۔ یہ کتاب اردو و انگریزی دونوں زبانوں میں چھپی ہے۔

اسی طرح علامہ علی شیر حیدری شہید رحمہ اللہ نے دوسری صدی ہجری سے لے کر موجودہ صدی تک کے ان علمائے کرام کے فتاویٰ عبارات و صفحات کے عکس کے ساتھ جمع کیے ہیں، جنہوں نے روافض کو غیر مسلم قرار دیا ہے۔ یہ دستاویز ”فتاویٰ تکفیر الروافض“ کے نام سے اردو و انگریزی دونوں زبانوں میں چھپی ہے۔ بلاشبہ یہ دونوں دستاویزات اس نوعیت کی بے مثال کتابیں ہیں۔

۱۰- اثنا عشریہ

یہ شیعوں کا وہ فرقہ ہے جو بارہ اماموں: حضرت علی، حضرت حسن، حضرت حسینؑ، حضرت زین العابدین، امام محمد باقر، امام جعفر صادق، امام موسیٰ کاظم، امام علی رضا، امام محمد تقی، امام علی نقی، امام حسن عسکری اور ان کے بیٹے محمد بن حسن امام مہدی (امام غائب) کو مانتا ہے۔

اثنا عشریہ کے عقیدے کے مطابق حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور حضرت علیؑ امام اول ہیں۔ اثنا عشریہ خلفاء ثلاثہ حضرت ابوبکر و عمر و عثمانؓ سے برائت کا اظہار کرتے ہیں اور بہت سے صحابہ کرامؓ اجمعین پر لعنت کرتے ہیں۔ وہ تقیہ یعنی جھوٹ کو دین کا لازمی جز مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک تقیہ نہ

کرنے والا اثنا عشریہ کے مذہب سے خارج ہے۔ وہ متعہ کو تمام عبادتوں میں سب سے بہتر اور تمام نیکیوں میں سب سے افضل سمجھتے ہیں۔

ان کا عقیدہ ہے کہ امام مہدی، حسن عسکری کے بیٹے ہیں، جو چار یا آٹھ سال کی عمر میں غار ”ہرمن رومی“ میں چلے گئے اور قرب قیامت میں مہدی بن کر ظاہر ہوں گے۔ آج کل عراق کے علاقے میں سامرا شہر اسی سُر من رای کی بدلی ہوئی شکل ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہیں تھا، جیسا کہ ان کے بھائی جعفر نے اس کی گواہی دی ہے۔ اس من گھڑت کہانی کو بنانے والا محمد بن نصیر ہے جس نے نصیریہ فرقے کی بنیاد رکھی ہے۔

اب اس فرقے میں بھی کئی مکاتب پیدا ہو چکے ہیں اور ان کے بھی کم از کم ایک درجن گروہ بن چکے ہیں؛ اگرچہ ان کے علاحدہ نام ہیں اور سبھی اثنا عشری کہلاتے ہیں۔

شیعوں کی کتابوں میں ان کے یہ عقائد بھی درج ہیں کہ ان کے نزدیک ان کے ائمہ ماکان و مایکون کا علم رکھتے ہیں، وہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر سکتے ہیں، وہ غائبانہ مدد کر سکتے ہیں، وہ ران سے پیدا ہوتے ہیں، کائنات کے ذرے ذرے پر ان کی حکومت ہوتی ہے، وہ معصوم اور عالم الغیب ہوتے ہیں، وہ جنتی ہیں اگرچہ ظلم و ستم اور فتن و فجور کا بازار گرم کریں، وہ دوسرے انبیاء علیہم السلام سے بہتر اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہیں، وہ تورات، انجیل اور زبور کو اصلی زبان میں پڑھتے ہیں، ان کے پاخانے سے مشک کی خوشبو آتی ہے۔ (الملل والنحل،

ص ۱۷۱-۱۷۶. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱/۵۱-۵۶)

شیعہ اثنا عشریہ کی تاریخ اور ان کے باطل عقائد کے رد میں متعدد علمائے کرام نے کتابیں اور رسالے تالیف فرمائے ہیں۔ اس سلسلے میں حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ کی ”تحفہ اثنا عشریہ“ اور دکتور ناصر بن عبداللہ بن علی القفاری کی ”أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية“ بھی قابل مطالعہ ہے۔ آخر الذکر کتاب ۱۳۸۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

۱۱- زیدیہ

زیدیہ شیعوں کے فرقوں میں اہل سنت سے قریب ترین فرقہ ہے، یہ فرقہ معتدل و میانہ رو ہے۔ اس فرقے کی نسبت اس کے بانی زید بن علی بن زین العابدین (۸۰-۱۲۲ھ) کی طرف ہے، جنھوں نے حکومت و سیاسی امور کے بارے میں اپنا ایک خاص نظریہ پیش کیا تھا، پھر اسی کے لیے قتال کیا اور اسی راہ میں قتل ہوئے۔

زیدیہ فرقے میں جارودیہ، سلیمانیہ، بتریہ وغیرہ متعدد گروہ ہیں۔ امام اشعری نے زیدیہ کے چھ گروہوں کا

ذکر کیا ہے۔ (الملل والنحل ۱/۱۵۶۔ مقالات الإسلامیین ۱/۱۴۰-۱۴۵)

زیدیوں کے یہاں امامت موروثی نہیں ہے؛ بلکہ بیعت کے ذریعے قائم ہوتی ہے؛ لہذا وہ شخص جو حضرت فاطمہ کی اولاد میں سے ہو اور اس کے اندر امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں وہ امامت کا اہل ہے۔ نیز ان کے نزدیک بیک وقت دو مختلف مقامات میں دو امام ہو سکتے ہیں۔

شیعوں کے فرقوں کے بخلاف زیدیوں کی اکثریت حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کی قائل ہے، ان پر لعن طعن نہیں کرتے؛ بعض معاملات میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا مواخذہ کرنے کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ ان کی خلافت صحیح تھی۔

ذات باری تعالیٰ سے متعلق امور میں زیدی اعتزال کی طرف مائل ہیں۔ اور خوارج کی طرح مرتکب کبیرہ کے مخلد فی النار ہونے کے قائل ہیں۔ زکوٰۃ، خمس اور بوقت ضرورت تقیہ جائز ہونے میں زیدی اور شیعہ متفق ہیں۔ اور فرائض و عبادات کی ادائیگی میں اہل سنت کے قریب ہیں؛ البتہ شیعوں کی طرح اذان میں ”حی علی خیر العمل“ کہتے ہیں۔ نماز میں ہاتھ نہیں باندھتے اور تراویح کو بدعت قرار دیتے ہیں۔ ظالم امام کے خلاف خروج کرنے کے قائل ہیں، اسی طرح امام کی اطاعت غیر واجب ہونے کے بھی قائل ہیں۔

زیدی ایسی بہت سی اشیا کو مانتے ہیں جنہیں شیعہ بھی مانتے ہیں؛ لہذا ان کے اعتدال پسند ہونے کے باوجود شیعوں کے بہت سے عقائد ان کے مذہب میں بھی واضح طور پر موجود ہیں۔

۲۵۰ھ میں حسن بن زید نے دیلم اور طبرستان کی سرزمین پر زیدیوں کی حکومت قائم کی۔ اور تیسری صدی ہجری میں الہادی اِلیٰ الحق نے یمن میں زیدیوں کی دوسری حکومت قائم کی۔ مشرق میں زیدی بلاد الخزر کے ساحلوں، بلاد دیلم، طبرستان اور جیلان میں پھیل گئے، مغرب میں مصر حجاز تک پھیل کر یمن میں مرکوز ہو گئے، اب بھی یمن کی بڑی آبادی کا تعلق زیدی فرقے سے ہے۔ (الملل والنحل، ص ۱۵۳-۱۶۲۔ مقالات الإسلامیین ۱/۱۳۶-۱۶۶۔ الفرق بین الفرق، ص ۲۵-۲۸۔ المواقف للإیچی، ص ۴۲۳۔ الفرق الکلامیة، ص ۱۶۲-۱۶۳۔ الموسوعة المیسرة فی الأديان والمذاهب ۱/۷۶-۷۸۔ مذہب عالم کا جامع انسائیکلو پیڈیا، ص ۲۲۲-۲۲۸)

زیدیہ فرقے کے عقائد اور ان کے سیاسی حالات کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے دکتورہ فضیلہ شامی کی کتاب ”تاریخ الفرقة الزیدية“ کی طرف رجوع کریں۔

۱۲- اسماعیلی و آغا خانی

اسماعیلی شیعوں کا ہی ایک فرقہ ہے۔ اس فرقے کے لوگ ہندوستان، شام، یمن، سعودی عرب اور شمالی

افریقہ میں آباد ہیں۔ اور اس زمانے میں یہ لوگ یورپ اور شمالی امریکہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔
 عبداللہ بن سبا ایک یہودی عالم نے منافقانہ طور پر حضرت علیؑ کے ساتھ غیر معمولی عقیدت و محبت میں
 غلو کا اظہار کیا اور ان کو مافوق البشر ہستی باور کرانے کی کوشش کی، حضرت علیؑ نے ابتداءً اس کو سمجھایا اور نہ
 ماننے پر مدینہ منورہ سے نکلوا کر اس کو مدائن جلاوطن کر دیا۔ اس شخص نے شیعیت کی بنیاد رکھی، جس سے پھر اسماعیلی
 فرقہ وجود میں آیا۔ ابتداءً یہ دونوں فرقے اسماعیلی اور دوسرے شیعہ امام جعفر تک اماموں میں متفق ہیں؛ مگر پھر ان
 میں اختلاف شروع ہوا۔ بقول شیعہ جعفر صادقؑ نے اپنے بیٹے اسماعیل کو اپنا جانشین بنایا، مگر اسماعیل کا ۱۳۳ھ
 میں جعفر صادق کی زندگی میں انتقال ہو گیا۔ ان کے انتقال کے بعد جعفر صادق نے اپنے دوسرے بیٹے موسیٰ کاظم
 کو اپنا جانشین بنایا۔ جعفر صادق کے انتقال کے بعد اہل شیعہ میں اختلاف ہوا، ایک گروہ نے کہا کہ ہم تو ساتویں
 امام اسماعیل کے بیٹے محمد کو مانیں گے تو یہ لوگ اسماعیل بن جعفر کی نسبت کی وجہ سے اسماعیلی کہلائے اور پھر آئندہ
 کے لیے امامت کا سلسلہ محمد بن اسماعیل کی اولاد میں ہی جاری ہوا اور آج تک یہ سلسلہ چل رہا ہے اور اب تک ان
 میں پچاس امام ہو چکے ہیں۔ (الملل والنحل، ص ۱۹۹/۲۰۱۔ المواقف للإيجي، ص ۴۲۱/۴۲۳)
 اسماعیلی مذہب، اسلام کے برخلاف واضح کفریہ عقائد اور قرآن و سنت کے منافی اعمال پر مشتمل مذہب
 ہے۔

اسماعیلی مذہب کا کلمہ یہ ہے:

”أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، وأشهد أن أمير المؤمنين علي
 الله“۔ (اسماعیلی تعلیمات، کتاب نمبر ۱۸۶۹)

اسماعیلی مذہب کے عقیدہ امامت کے متعلق عجیب و غریب نظریات ہیں، ان کے نظریہ میں ”امام زمان“
 ہی سب کچھ ہے، وہی خدا ہے، وہی قرآن ہے، وہی خانہ کعبہ ہے، وہی بیت المعمور (فرشتوں کا کعبہ) ہے، وہی
 جنت ہے۔ قرآن کریم میں جہاں کہیں لفظ ”اللہ“ آیا ہے اس سے مراد بھی امام زمان ہی ہے۔ (وجدین، ص ۱۴۰،
 ۱۴۲، ۱۵۰)

اسماعیلی مذہب میں نماز نہیں ہے، اس کی جگہ دعا ہے، روزہ فرض نہیں، زکوٰۃ نہیں، اس کے بدلے مال کا
 دسواں حصہ بطور دسوند امام زمان کو دینا لازم ہے، حج نہیں ہے، اس کے بدلے میں امام زمان کا دیدار ہے۔
 اسماعیلیوں کا حج پہلے ایران میں ہوتا تھا اب بمبئی بھی حج کرنے جاتے ہیں۔ (تاریخ اسماعیلیہ، ۵۵، فرمان نمبر ۱۱)
 اسماعیلی مذہب کی کفریات کی بنا پر ان کو مسلمان سمجھنا، یا ان کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ کرنا جائز نہیں۔

(امداد الفتاویٰ ۱۱۴/۶، فتاویٰ حقانیہ ۱/۳۸۵۔ موجز دائرة المعارف الإسلامية ۱/۷۵۷-۷۶۶۔ الفرق والمذاهب الإسلامية منذ

البدایات، ص ۳۳۱-۳۵۲

اسماعیلی فرقے کو آغا خان شاہ کریم الحسینی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آغا خانی کہا جاتا ہے۔ سواد اعظم اہل سنت پاکستان نے آغا خانی عقائد و نظریات کو آغا خانیوں کی مستند کتابوں کے حوالوں کے ساتھ ”آغا خانیت کیا ہے؟“ کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس رسالے میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے اس کا عکس بھی بقید صفحات شامل کر دیا گیا ہے۔

اسماعیلی مذہب کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے احسان الہی ظہیر کی کتاب ”الإسماعیلة تاریخ وعقائد“ کی طرف رجوع کریں۔ موصوف نے اسماعیلی مذہب کی تاریخ اور ان کے مذہب کی ظاہری اور خفیہ کتابوں سے ان کے ظاہری و باطنی عقائد کو مفصل و مدلل بیان فرمایا ہے۔

اسماعیلی مذہب کے عقائد و نظریات کی تفصیلی و تحقیقی معلومات کے لیے ڈاکٹر زاہد علی اسماعیلی کی کتاب ”ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام“ بھی قابل مطالعہ ہے۔

۱۳- خوارج

خوارج، خارج کی جمع ہے۔ خارج لغت میں باہر نکلنے والے کو کہتے ہیں اور شرعی اصطلاح میں ہر اس شخص کو کہتے ہیں جو امام برحق واجب الطاعت کی بغاوت کر کے اس کی اطاعت سے باہر نکل جائے۔

یہ لفظ ان باغیوں کا لقب اور نام بن گیا جنہوں نے حضرت علیؓ کی بغاوت کر کے ان کی شان میں بہت سی گستاخیاں کیں۔ مسئلہ تحکیم کے موقع پر یہ گروہ پیدا ہوا، یہ تقریباً بارہ ہزار لوگ تھے، ان کے مختلف نام تھے، مثلاً: حروریہ، نواصب اور مارقہ وغیرہ۔ ان لوگوں کے ظاہری حالات بڑے اچھے تھے؛ لیکن باطن اتنا ہی برا تھا۔

مسئلہ تحکیم کے بعد یہ لوگ حروراء مقام پر چلے گئے۔ حضرت علیؓ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو ان کے پاس بھیجا کہ وہ انہیں سمجھائیں اور انہیں امیر کی اطاعت میں واپس لائیں۔ حضرت ابن عباسؓ کے سمجھانے سے بہت سے لوگ ان سے الگ ہو گئے اور امیر کی اطاعت میں واپس آ گئے؛ لیکن ان کے بڑے اور ان کے موافقین اپنی ضد پر اڑے رہے، حضرت علیؓ بھی ان کے پاس تشریف لائے؛ مگر ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ انہوں نے صحابی رسول حضرت عبداللہ بن خبابؓ کو شہید کر دیا، پھر حضرت علیؓ کا ان کے ساتھ معرکہ ہوا۔ خارجیوں کی قیادت عبداللہ بن وہب اور ذی النخویصرہ قوص بن زید وغیرہ کے ہاتھ میں تھی، اس جنگ کے نتیجے میں اکثر خارجی قتل ہو گئے۔

خوارج کے دس سے زائد فرقے ہیں اور ان کے عقائد بھی قدرے مختلف ہیں؛ لیکن اس اختلاف کے

باوجود وہ مندرجہ ذیل امور میں متفق ہیں:

حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو کافر اور مغلد فی النار قرار دیتے ہیں۔ اس شخص کو بھی کافر کہتے ہیں جو ان کا ہم مسلک ہونے کے باوجود ان کے ساتھ قتال میں شریک نہ ہو، مخالفین کے بچوں اور عورتوں کو قتل کرنے کے قائل ہیں۔ رجم کے قائل نہیں، اطفال المشرکین کے خلود فی النار کے قائل ہیں، اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو بھی نبی بنا دیتے ہیں جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کو علم ہو کہ یہ بعد میں کافر ہو جائے گا، اس بات کے بھی قائل ہیں کہ نبی بعثت سے پہلے معاذ اللہ کافر ہو سکتا ہے۔ مرتکب کبیرہ کو کافر اور مغلد فی النار قرار دیتے ہیں۔ (الملل والنحل، ص ۱۰۶-۱۲۱۔ الاعتصام ۱۸۵/۲-۱۸۶۔ الفرق بین الفرق، ص ۴۹-۷۳۔ مقالات الإسلامیین ۱/۱۶۷-۱۷۶۔ المواقف للإيجی، ص ۴۴۔ الفرق الکلامیہ، ص ۱۶۹-۱۸۸۔ دراسات فی الأهواء والفرق والبدع، ص ۱۸۱-۱۸۲۔)

۱۲- اباضیہ

یہ خارجیوں کا ایک فرقہ ہے، جس کا بانی عبداللہ بن اباض تھا۔ اس کا آغاز ۶۵ھ سے ہوا۔ آج کل اس فرقے کے لوگ مشرقی افریقہ، لیبیا اور جنوبی الجزائر کے علاوہ سلطنت عمان میں ملتے ہیں؛ بلکہ عمان میں تو برسر اقتدار ہیں۔

عبداللہ بن اباض نے انتہا پسند خوارج کے فرقہ ازرقیہ سے علیحدہ ہونے کے بعد اس فرقے کی بنا ڈالی۔ اس کا دور اموی خلیفہ عبدالملک کا تھا۔ اس کا جانشین جابر بن زید الازدی ایک بہت بڑا عالم تھا۔ جابر کے بعد اباضیہ کی قیادت ابو عبیدہ مسلم کے سپرد ہوئی۔ یہ بھی محدث اور عالم تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے بعد اس نے بصرہ میں تبلیغی مرکز قائم کیا۔

اباضی عام طور پر باغیانہ رجحانات کے مالک رہے ہیں۔ ۱۲۸ھ میں انھوں نے جنوبی عرب میں بغاوت کرانے کی ناکام کوشش کی، جو ۱۳۰ھ میں وادی القرئی میں ان کی شکست کے بعد ختم ہو گئی۔ ۱۳۲ھ میں ایک بغاوت عمان میں برپا ہوئی۔ اس کا بھی خاتمہ ہوا۔ بعد ازاں کئی مقامات پر اباضیوں نے بغاوت برپا کی اور بالآخر ۱۵۵ھ میں عباسیوں اور پھر چوتھی صدی ہجری میں فاطمیوں سے شکست کھانے کے بعد جنوبی افریقہ میں اباضیوں کی کمرٹوٹ گئی۔

ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ موحد ہے، مؤمن نہیں اور دائمی جہنمی ہے۔ قرآن کریم مخلوق ہے۔ آخرت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار نہیں ہوگا۔ صفات الہیہ عین ذات ہیں۔ قیامت میں میزان اور پل صراط وغیرہ کے منکر ہیں۔ اور

اہل قبلہ میں سے جو ان کے مخالف ہیں وہ کافر ہیں، مشرک نہیں۔ امامت کا وجود ان کے نزدیک لازمی نہیں؛ اس لیے عموماً کتمان (بغیر امام کے حکومت) قائم کرتے رہے؛ البتہ بعض اوقات امام کو منتخب کر لیا جاتا ہے، جو قرآن و سنت کا پیرو ہوتا ہے۔ یہ لوگ حضرت علیؑ اور اکثر صحابہ کی فضیلت سے انکار کرتے ہیں۔ اس فرقے کے بھی متعدد گروہ ہیں، مثلاً ازرقہ، نکاریہ، نفاثیہ، خلقیہ، حفصیہ وغیرہ۔ (الملل والنحل، ص ۱۳۱-۱۳۲۔ الفرق بین الفرق، ص ۶۷۔ الفرق الکلامیہ، ص ۱۸۸۔ مقالات الإسلامیین ۱۸۳/۲-۱۸۹۔ الموسوعة المیسرة فی الأديان والمذاهب ۵۸/۱-۶۲۔ فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام ۲۵۲/۱۔ موجز دائرة المعارف الإسلامية، ص ۵۵-۵۹)۔

ہم صحیح بخاری کو کتب حدیث میں اصح مانتے ہیں، اباضیوں کے نزدیک مسند ربیع بن حبیب صحیح بخاری سے بڑھ کر ہے۔ یہ لوگ مسح علی الخفین کے منکر ہیں۔ تکبیر تحریمہ میں ہاتھ نہیں اٹھاتے۔ پوری نماز ہاتھ چھوڑ کر ادا کرتے ہیں۔ اباضیین اپنے علاوہ سب مسلمانوں کو ہمیشہ کے لیے جہنمی کہتے ہیں۔ مفتی رشید احمد لدھیانوی نے احسن الفتاویٰ (۱/۱۹۸) میں، مفتی شعیب اللہ خان نے نفائس الفقہ (۴/۲۲۰) میں اور فتاویٰ اللجنة الدائمة (۲/۳۶۹) میں ان کے پیچھے نماز پڑھنے کو منع کیا ہے۔

۱۵- ناصبیہ/یزیدیہ

ناصریہ جسے یزیدیہ بھی کہتے ہیں، یہ ایک مخرف فرقہ ہے، جو ۱۳۲ھ میں اموی حکومت کے زوال کے بعد وجود میں آیا تھا، ابتدا میں اسے بنی امیہ کے اعادہ شرف کے لیے ایک سیاسی تحریک کے طور پر وجود میں لایا گیا تھا؛ لیکن بعد میں جہالت اور ماحول سے متاثر ہو کر اپنے اصل اہداف سے مخرف ہو گئے اور یزید بن معاویہ، عزایل اور ابلیس (جس کو وہ طاؤس الملائکہ کہتے ہیں) کو مقدس ہستی ماننے لگے۔

۱۳۲ھ میں شمالی عراق میں زاب کے عظیم معرکے میں شکست کھانے کے بعد جب اموی حکومت کا زوال ہوا تو شہزادہ ابراہیم بن حرب بن خالد بن یزید شمالی عراق کی طرف فرار ہو گیا، وہاں پر اس نے شکست خوردہ امویوں کو جمع کر کے یزید کے خلافت و ولایت کے زیادہ حقدار ہونے کا دعویٰ کر دیا، نیز اس نے کہا کہ وہ منتظر سفیانی ہے، جو زمین پر واپس آ کر اسے عدل و انصاف سے معمول کر دے گا۔

یہ تحریک مختلف مراحل سے گزری، جن میں سے ایک دور یزید بن معاویہ کی محبت و عشق سے لے کر ابلیس کی محبت میں گرفتاری کا دور ہے۔

انھوں نے ابلیس ملعون کو مقدس ماننا شروع کر دیا؛ کیونکہ وہ یزیدیوں کی نظر میں موحد اول ہے؛ اس لیے کہ اس نے آدم علیہ السلام کو سجدہ نہیں کیا اور غیر اللہ کو سجدہ نہ کرنے کی خدائی وصیت کو یاد رکھا؛ جبکہ فرشتوں نے اس کو

فراموش کر دیا اور آدم کو سجدہ کیا۔ یزیدی کہتے ہیں کہ ابلیس کو جنت سے نہیں نکالا گیا؛ بلکہ وہ زمین پر یزیدیوں کی حفاظت کے لیے اتر ہے۔

یزیدی ابلیس کو طاؤس الملائکہ کہتے ہیں اور پیتل کے مرغ نما طاؤس کے پتلے کو مقدس مانتے ہیں۔ ہر سال فروری کے مہینے میں وہ تین دن کا روزہ رکھتے ہیں، یہ ایام یزید بن معاویہ کی عید میلاد کے تقریباً موافق ہوتے ہیں۔

یزیدیوں کا عقیدہ ہے کہ موت کے بعد حشر بشر باططاؤس جبل سنجا میں ہوں گے، جہاں شیخ عدی کے سامنے ترازو رکھا جائے گا، شیخ کو گول کا محاسبہ کریں گے اور اپنی جماعت کے آدمیوں کو جنت میں داخل کریں گے۔ یزیدیوں کا کلمہ شہادت یہ ہے: اَشْهَدُ وَاحِدًا لِلَّهِ، سُلْطَانُ يَزِيدَ حَبِيبُ اللَّهِ۔ (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۳۷۱/۱۔ مذاہب عالم کا جامع انسائیکلو پیڈیا، ص ۲۸۲-۲۹۱)

یزیدیہ کی تاریخ اور ان کے نظریات و عقائد کی تفصیلی معلومات کے لیے محمد ناصر صدیقی کی کتاب ”تاریخ الیزیدیہ“ کی طرف رجوع فرمائیں۔

شیخ مدوح الحرابی نے بھی موسوعة الفرق والمذاهب والادیان المعاصره (ص ۲۶۰-۲۷۲) میں یزیدیہ کی تاریخ، ان کی اہم شخصیات، ان کے عقائد و شعائر اور عبادات کے طریقوں کو بیان کیا ہے۔

شہرستانی، ابی اور عبد القادر بغدادی وغیرہ نے لکھا ہے کہ یزیدیہ، یزید بن ابیہ خارجی کے ماننے والوں کو کہتے ہیں، جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین نہیں مانتے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ایک عجی رسول آئے گا جس پر آسمان سے یکبارگی کتاب نازل ہوگی وہ صابئہ مذہب کا ماننے والا ہوگا۔ نیز ان کا عقیدہ ہے کہ اس نبی منتظر کو ماننے والے قرآن مجید میں لفظ ﴿وَالصَّابِئِينَ﴾ سے مذکور ہیں؛ لیکن اس سے مراد حران اور واسط کے صابئہ نہیں۔ ان کے نزدیک جو شخص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل عرب کے لیے بھیجا ہو اور رسول مانتا ہو وہ بھی مومن ہے؛ اگرچہ دین اسلام میں داخل نہ ہو۔ ان کے نزدیک ہر گناہ شرک ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ (الملل والنحل، ص ۱۳۳۔ الموافق للإيجي، ص ۲۵۰۔ الفرق بين الفرق، ص ۱۹۳۔ اقوام عالم کے ادیان و مذاہب، ص ۱۷۲-۱۷۳)۔

۱۶۔ معتزلہ

یہ فرقہ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں معرض وجود میں آیا، اس فرقے کا بانی واصل بن عطاء الغزال تھا اور اس کا سب سے پہلا پیروکار عمرو بن عبید تھا جو حضرت حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کا شاگرد تھا۔ ان لوگوں کو اہل السنۃ والجماعت کے عقائد سے الگ ہو جانے کی بنا پر معتزلہ کہا جاتا ہے، یا حسن بصری نے ان سے فرمایا کہ میری

مجلس سے الگ ہو جاؤ۔ (الفرق بین الفرق، ص ۹۸۔ الفرق الکلامیہ، ص ۱۹۷)

یہ دراصل وہی خوارج کا ٹولہ ہے جو مغلوب ہونے کے بعد الگ ہو کر مساجد میں بیٹھ کر عبادت کرنے لگا؛ بلکہ اسلام کے خلاف سازشیں کرنے لگا۔ (التنبیہ والرد للملطي، ص ۲۸۔ الفرق الکلامیہ، ص ۱۹۸)

معتزلہ کے مذہب کی بنیاد عقل پر ہے کہ ان لوگوں نے عقل کو نقل پر ترجیح دی ہے۔ عقل کے خلاف قطعیات میں تاویلات کرتے ہیں اور ظنیات کا انکار کر دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے افعال کو بندوں کے افعال پر قیاس کرتے ہیں، بندوں کے افعال کے حسن و قبح کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کے افعال پر حسن و قبح کا حکم لگاتے ہیں۔

معتزلہ کے بیس سے زائد فرقے ہیں اور یہ سبھی بنیادی عقائد میں متفق ہیں۔ ان کے مذہب کے پانچ اصول ہیں:

۱- عدل، ۲- توحید، ۳- انفاذ وعید، ۴- منزلتہ بین منزلتین، ۵- امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔

۱- ”عقیدہ عدل“ کے اندر درحقیقت انکار عقیدہ تقدیر مضمر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ شر کا خالق نہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ کو خالق شر مانتے تو شریر لوگوں کو عذاب دینا ظلم ہوگا، جو کہ خلاف عدل ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ عادل ہے، ظالم نہیں۔

۲- ان کی ”توحید“ کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفات اور قرآن کریم مخلوق ہیں، اگر انہیں غیر مخلوق مانتے تو تعدد قدمالازم آتا ہے، جو توحید کے خلاف ہے۔

۳- ”وعید“ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو جو عذاب بتلائے ہیں اور جو جو وعیدیں سنائی ہیں گنہگاروں پر ان کو جاری کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، اللہ تعالیٰ کسی کو معاف نہیں کر سکتا اور نہ ہی کسی گنہگار کی توبہ قبول کر سکتا ہے، اس پر لازم ہے کہ گنہگار کو سزا دے جیسا کہ اس پر لازم ہے نیک کو اجر و ثواب دے، ورنہ انفاذ وعید نہیں ہوگا۔

۴- ”منزلتہ بین منزلتین“ کا مطلب یہ ہے کہ معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک تیسرا درجہ مانتے ہیں اور وہ مرتکب کبیرہ کا درجہ ہے، ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ یعنی گنہگار شخص ایمان سے نکل جاتا ہے اور کفر میں داخل نہیں ہوتا، گویا نہ وہ مسلمان ہے اور نہ کافر۔

۵- ”امر بالمعروف“ کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ جن احکامات کے ہم مکلف ہیں، دوسروں کو ان کا حکم کریں اور لازمی طور پر ان کی پابندی کروائیں، اور ”نہی عن المنکر“ یہ ہے کہ اگر امام ظلم کرے تو اس کی بغاوت کر کے اس کے ساتھ قتال کیا جائے۔

قاضی عبدالجبار معتزلی نے ان اصول خمسہ کی مفصل شرح لکھی ہے جو ”شرح الأصول الخمسة“ کے

نام سے مکتبہ وہب، قاہرہ سے چھپی ہے۔

معتزلہ کے یہ تمام اصول اور ان کی تشریحات عقل و قیاس پر مبنی ہیں، ان کے خلاف واضح آیات و احادیث موجود ہیں، نصوص کی موجودگی میں عقل و قیاس کو مقدم کرنا سراسر غلطی اور گمراہی ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص ۴۲۰-۴۲۱۔ الاعتصام ۱۷۷/۲-۱۸۱۔ الفرق بين الفرق، ص ۷۴-۱۳۴۔ مقالات الإسلاميين ۲۳۵-۲۸۰۔ الملل والنحل، ص ۳۸-۷۲۔ المواقف للإيجي، ص ۴۱۵۔ الفرق الكلامية، ص ۱۹۶-۱۹۹۔ فرق معااصرة تنتسب إلى الإسلام، ص ۱۱۷۵-۱۲۰۱)۔

ابو منصور بغدادی نے الفرق بین الفرق (ص ۹۳) میں معتزلہ کے بیس سے زائد فرقوں کے نام شمار کرائے ہیں۔

۱۷- مشبہہ

یہ فرقہ اللہ تبارک و تعالیٰ کو مخلوق کے ساتھ صفات میں تشبیہ دیتا ہے۔ اس فرقے کا بانی داود جواری ہے۔ یہ مذہب، مذہب نصاریٰ کے برعکس ہے کہ وہ مخلوق یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خالق کے ساتھ ملاتے ہیں اور انہیں بھی الہ قرار دیتے ہیں اور یہ خالق کو مخلوق کے ساتھ ملاتے ہیں۔

اولاً مشبہہ کی دو قسمیں ہیں: بعض ذات باری تعالیٰ کو غیر کے مشابہ قرار دیتے ہیں، اور بعض صفات باری تعالیٰ کو غیر کی صفات کے مشابہ قرار دیتے ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کی متعدد قسمیں ہیں۔ اور بعض تو اپنے ائمہ کو الہ کا درجہ دیتے ہیں، اور بعض اپنے ائمہ کے اندر اللہ کے حلول کے قائل ہیں جس کی وجہ سے وہ اپنے ائمہ کی عبادت کرتے ہیں۔ اس مذہب کے باطل اور گمراہ ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے۔ (الفرق بين الفرق، ص ۱۵۳-۱۵۶۔ شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص ۴۱۴۔ الملل والنحل، ص ۹۳-۹۶۔ المواقف للإيجي، ص ۴۲۹۔ مقالات الإسلاميين ۲۸۱/۲-۲۸۳)۔

۱۸- جہمیہ

یہ فرقہ جہم بن صفوان سمرقندی کی طرف منسوب ہے۔ اس فرقے کے عجیب و غریب عقائد ہیں، یہ لوگ اللہ تبارک و تعالیٰ کی تمام صفات کی نفی کرتے ہیں، رویت باری تعالیٰ کے منکر ہیں، اور خلق قرآن کے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ ”وجود مطلق“ کا نام ہے، پھر اس کے لیے جسم بھی مانتے ہیں۔ جنت اور جہنم کے فنا ہونے کے قائل

ہیں۔ ان کے نزدیک ایمان صرف ”معرفت“ کا نام ہے اور کفر فقط ”جہل“ کا نام ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کے قائل ہیں، ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کا کوئی فعل نہیں ہے۔ اگر کسی کی طرف کوئی فعل منسوب ہوتا ہے تو وہ مجازاً ہے۔ (شرح العقیدۃ الطحاوی للبرک، ص ۳۱۶۔ الرد علی الجہمیۃ لأحمد بن حنبل، ص ۹۔ الفرق بین الفرق،

ص ۱۴۲۔ الملل والنحل، ص ۷۳-۷۴۔ مقالات الإسلامیین ۳۳۸/۲)

جہمیہ بہت سے عقائد میں معتزلہ کے ساتھ ہیں، اسی وجہ سے امام بخاری اور امام احمد رحمہما اللہ نے معتزلہ پر لفظ جہمیہ کا اطلاق کیا ہے؛ لیکن خیاط معتزلی کی رائے ہے کہ معتزلہ کی طرف جہمیہ کی نسبت درست نہیں؛ اگر بعض مسائل میں جہمیہ معتزلہ کے ساتھ ہیں تو دوسرے بعض مسائل میں وہ الگ رائے رکھتے ہیں۔ (الفرق الکلامیۃ، ص ۱۹۹)

۱۹- مرجئیہ

ارجاء کا معنی ہے پیچھے کرنا۔ یہ فرقہ اعمال کی ضرورت کا قائل نہیں، یہ اعمال کی حیثیت کو بالکل پیچھے کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایمان صرف تصدیق کا نام ہے، تصدیق قلبی حاصل ہو تو بس کافی ہے۔ ان کا کہنا ہے جیسے کفر کے ہوتے ہوئے کوئی نیکی مفید نہیں، ایسے ہی ایمان یعنی تصدیق کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مضر نہیں، جس طرح ایک کافر عمر بھر حسنات کرتے رہنے سے ایک لمحہ کے لیے بھی جنت میں داخل نہیں ہوگا، اسی طرح گناہوں میں غرق ہونے والا مؤمن ایک لمحہ کے لیے بھی جہنم میں نہیں جائے گا، جہنم اس پر حرام ہے۔ مرجئیہ کے بھی متعدد فرقے ہیں اور عقائد میں ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ یہ مذہب بھی باطل اور سراسر گمراہی ہے؛ کیونکہ قرآن وحدیث میں جا بجا مسلمانوں کو اعمال صالحہ کرنے کا اور اعمال سیئہ سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے۔ (شرح العقیدۃ السفارینیۃ ۸۹/۱-۹۰۔ التعریفات للجرجانی، ص ۲۰۷۔ الفرق بین الفرق، ص ۱۳۵-۱۳۸۔ مقالات الإسلامیین ۲۱۳/۲-۲۳۴۔ الملل والنحل، ص ۱۳۷۔ المواقف للإیجی، ص ۲۷-۲۲۸)

۲۰- کرامیہ

یہ فرقہ مرجئیہ کی ایک شاخ ہے جو محمد بن کرام کی طرف منسوب ہے۔ یہ شخص سجتان کا رہنے والا تھا، صفات باری تعالیٰ کا منکر تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے؛ لیکن محققین کی رائے کے مطابق ان کا یہ مذہب دنیوی احکام کے اعتبار سے ہے، آخرت میں ایمان معتبر ہونے کے لیے ان کے ہاں بھی تصدیق

ضروری ہے۔

کرامیہ کے چند عقائد یہ ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ پر حوادث اور بلیات کا نزول ہو سکتا ہے (العیاذ باللہ)۔

(۲) ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

(۳) یہ عالم اجساد ختم نہیں ہوگا، اس کا عدم محال ہے۔

(۴) اللہ تعالیٰ عرش پر جالس ہے۔ محمد بن کرام نے اپنی کتاب ”عذاب قبر“ میں ﴿إِذَا السَّمَاءُ

انْفَطَرَتْ﴾ کی تفسیر میں لکھا ہے: آسمان رحمن کے بوجھ سے پھٹ گیا۔

(۵) مسافر پر نماز فرض نہیں، مسافر کے لیے قصر صلاۃ کی بجائے دومرتبہ اللہ اکبر کہہ لینا کافی ہے۔

(۶) نماز کے لیے طہارت من الاحداث کافی ہے طہارت من الانجاس ضروری نہیں ہے۔

(۷) اللہ تعالیٰ کے لیے ہمارے جیسا جسم اور اوصاف ہیں۔

بہر حال مجموعی اعتبار سے یہ بھی غلط اور گمراہ فرقہ ہے۔ (الفرق بین الفرق، ص ۱۴۵-۱۵۲۔ مقالات

الإسلامیین ۲/۲۳۳۔ شرح العقيدة الطحاوية للبرک، ص ۳۲۹۔ الفصل فی الملل والأهواء والنحل ۴/۱۵۵۔ المل والنحل،

ص ۹۹-۱۰۵)

۲۱- جبریہ

یہ فرقہ بندہ کو جمادات کی طرح مجبور محض مانتا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ بندہ کو اپنے افعال پر کوئی قدرت و اختیار نہیں؛ بلکہ اس کا ہر عمل محض اللہ تبارک و تعالیٰ کی تقدیر و علم، ارادے اور قدرت سے ہوتا ہے، جس میں بندے کا اپنا کوئی دخل نہیں۔

اس فرقے کا بانی جعد بن درہم ہے، اس نے یہ نظریات بیان بن سمعہ یہودی سے لیے۔ دوسری صدی ہجری میں جعد بن درہم کے شاگرد جهم بن صفوان نے شہر ترمذ میں اس نظریہ کا اظہار کیا، اور اس کے متبعین یعنی جهمیہ نے اسے آگے بڑھایا۔

یہ مذہب صریح البطلان ہے، نقل و عقل اور مشاہدہ کے خلاف ہے، اگر انسان کے پاس کوئی اختیار نہیں اور یہ مجبور محض ہے تو پھر اس کے لیے جزا و سزا کیوں ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية للبرک، ص ۳۲۹۔ المل والنحل،

ص ۷۲۔ الموافق للإيجي، ص ۴۲۸۔ معارج القبول بشرح سلم العلوم ۳/۹۴۶۔ الموسوعة الميسرة في الأديان

والمذاهب ۲/۱۰۳۵-۱۰۳۷)

۲۲- قدریہ

یہ فرقہ جبریہ کے برعکس نظریات کا حامل ہے۔ یہ انسان کو قادر مطلق مانتا ہے اور تقدیر کا منکر ہے۔ بعض روایات میں قدریہ کو اس امت کا مجوس کہا گیا ہے۔ مجوس دو خداؤں کے قائل ہیں اور یہ ہر ایک کو قادر مطلق کہہ کر بے شمار خداؤں کے قائل ہیں۔

اس فرقے کا بانی سون یا سوسیہ نصرانی ہے جو اسلام قبول کرنے کے بعد نصرانی بن گیا تھا۔ اس سے اس نظریے کو معبد الجہنی اور غیلان دمشقی نے لیا۔ قدریہ اپنے لیے اس نام کو پسند نہیں کرتے، وہ اپنے آپ کو ”عدلیہ“ اور ”موحدہ“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

یہ مذہب بھی باطل اور قرآن وحدیث کی صریح نصوص کے خلاف ہے۔ قرآن وسنت اور عقل ومشاہدہ سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ کہ انسان نہ تو مجبور محض ہے اور نہ ہی قادر مطلق ہے، بلکہ کاسب ہے اور کسب کا اختیار اپنے اندر رکھتا ہے۔ (لوامع الأنوار البہیۃ ۱/۳۰۲۔ شرح العقیدۃ الطحاویۃ للبرک، ص ۳۲۹۔ مرقاة المفاتیح ۱/۱۸۲۔ معارج القبول بشرح سلم العلوم ۳/۹۴۳۔ الموسوعة المیسرة فی الأديان والمذاهب ۲/۱۱۱۴-۱۱۱۵۔ مختصر معارج القبول، ص ۲۹۱، القدیریۃ وما جاء فی ذمہم وحکمہم من النصوص والآثار وأقوال الأئمة)

۲۳- دیوبندی

زباں یہ میری خدایا یہ کس کا نام آیا ❁ کہ میرے نطق نے بوسے میری زبان کے لیے ”دیوبندی“ کسی پارٹی یا فرقہ کا لیبل اور عنوان نہیں کہ انھیں اس نسبت سے کوئی فرقہ یا اصطلاحی قسم کی کوئی پارٹی سمجھا جائے؛ بلکہ ارباب تدریس وتعلیم اور ارباب ارشاد وتلقین کی ایک علمی جماعت ہے جو اس نسبت سے پہچانی جاتی ہے اور مقام تعلیم ”دیوبند“ کی نسبت سے معروف ہوگئی ہے۔

اسی طرح علمائے دیوبند سے صرف وہ حلقہ مراد نہیں جو دارالعلوم دیوبند میں تعلیم وتدریس، افتاء وقضاء، تبلیغ وموعظت یا تصنیف تالیف کے سلسلہ میں مقیم ہے؛ بلکہ وہ تمام علما مراد ہیں جن کا ذہن وفکر حضرت اقدس مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کے فکر ونظر سے چل کر حضرت الامام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی حکمت سے جڑا ہوا اور بانیان دارالعلوم دیوبند حضرت مولانا محمد عابد صاحب، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی قدس اللہ اسرارہم وغیرہ کے ذوق مشرب سے وابستہ ہے، خواہ وہ

علمائے دارالعلوم دیوبند ہوں یا علمائے مظاہر علوم سہارنپور یا مدرسہ شاہی... وغیرہ سیکڑوں مدارس کے علما اور خواہ وہ تعلیمی سلسلوں میں مصروف کار ہوں یا تمدن و سیاست اور اجتماعیات کی لائنوں میں کام کر رہے ہوں یا تبلیغی سلسلہ سے دنیا کے ممالک میں پھیلے ہوئے ہوں، یا تصنیفی سلسلوں میں مشغول ہوں۔ پھر وہ یورپ و ایشیا میں ہوں یا افریقہ و امریکہ میں، سب کے سب علمائے دیوبند کے عنوان کے نیچے آئے ہوئے ہیں اور علمائے دیوبند ہی کہلاتے ہیں۔

علمائے دیوبند اپنے دینی رخ اور مسلکی مزاج کے لحاظ سے کلیۃً اہل السنۃ والجماعۃ ہیں، نہ وہ کوئی نیا فرقہ ہے نہ نئے عقائد کی کوئی جماعت ہے جسے وقت اور ماحول نے پیدا کر دیا ہو؛ بلکہ یہی ایک جماعت ہے جس نے اہل السنۃ والجماعۃ کے معتقدات اور ان کے اصول و قوانین کی کما حقہ حفاظت کی اور ان کی تعلیم دی، جس سے اہل السنۃ والجماعۃ کا وجود قائم ہے اور جسے موسسین دارالعلوم دیوبند نے اُس کے اصلی اور قدیم رنگ کے ساتھ اپنے تلامذہ اور واسطہ و بلا واسطہ تربیت یافتوں کے ذریعہ پھیلایا اور عالمگیر بنا دیا۔

چونکہ نصوص شرعیہ سے اہل السنۃ والجماعۃ کے فضائل و مناقب اور خصوصیات مستفاد ہوتی ہیں اور علمائے دیوبند نے من و عن انہی کے راستہ کو اختیار کیا ہے جس سے ان فضائل اور خصوصیات کے پرتوے ان پر بھی پڑے۔ علمائے دیوبند نے برصغیر اور اس سے باہر دین کی ایسی خدمت فرمائی کہ موافق و مخالف ان کی خدمات کے معترف ہیں، ان کی خدمات کی تفصیل چند اوراق میں نہیں ساسکتی، ہم یہاں صرف ان کے وہ چند مسائل ذکر کرتے ہیں، جن میں وہ دوسری جماعتوں سے ممتاز ہیں۔ علمائے دیوبند اللہ تعالیٰ کو عالم الغیب سمجھتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں۔ صرف اللہ تعالیٰ کو مختار کل سمجھتے ہیں، غیر اللہ سے مافوق الاسباب مدد مانگنے کو حرام سمجھتے ہیں۔ زیارت قبور کو مانتے ہیں؛ لیکن قبروں پر چادریں چڑھانے، پھول ڈالنے، چراغاں کرنے، قبروں کو پختہ کرنے اور ان پر گنبد بنانے، ان پر میلہ لگانے، عرس اور قوالی کرنے کو ناجائز کہتے ہیں۔ مروجہ محفل میلاد، صلوات خمسہ کے بعد مصافحہ، جمعہ کی نماز کے بعد حلقہ بنا کر صلاۃ و سلام پڑھنے کو صحیح نہیں سمجھتے۔ ایصالِ ثواب کے لیے ثواب سمجھ کر دنوں کی تعیین کو ناجائز کہتے ہیں۔ تیجہ، چالیسواں، میت کے گھر جمع ہو کر کھانے کے اہتمام اور مہمان نوازی کو درست نہیں سمجھتے۔ تیجہ اور چالیسویں منانے کو ناجائز فرماتے ہیں۔ قبر پر اذان دینے کو بدعت کہتے ہیں۔ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اور اولیائے کرام کے توسل سے دعا مانگنے کو جائز سمجھتے ہیں۔ تلاوت مجردہ اور ایصالِ ثواب پر اجرت لینے کو ناجائز کہتے ہیں۔ عبدالنبی اور عبدالرسول نام رکھنے کو مکروہ کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد مبارک کے ساتھ ان کی روح کے ایسے تعلق کو مانتے ہیں جس سے قریب سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ و سلام اور استشفاع سن لیں اور دور سے صلاۃ و سلام ان کی خدمت میں پیش ہو سکے۔ تقلید کو برحق

کہتے ہیں اور عدم تقلید کو بہت سی خرابیوں کا منبع سمجھتے ہیں۔ اشغالِ صوفیہ کو مستحب اور بہتر سمجھتے ہیں؛ بلکہ اکابر علمائے دیوبند تصوف کے مختلف مشہور سلاسل سے منسلک تھے اور اب بھی ہیں۔ حشرنا اللہ تعالیٰ فی زمرتہم، و افاض علینا من علومہم۔

۲۴- بریلوی

بریلویت ایک صوفی فرقہ ہے جو ہندوستان پر برطانوی استعمار کے زمانے میں نمودار ہوا تھا۔ اس فرقہ کے پیروکاروں نے عام انبیاء و اولیاء کی محبت و تقدیس میں عام طور پر اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں خاص طور پر تعدی اور غلو سے کام لیا؛ چنانچہ بریلویوں نے ان حضرات کو ایسی صفات سے متصف کیا جو انھیں بشری خصوصیات سے بلند تر کر دیتی ہیں۔

اس فرقے کے بانی مولانا احمد رضا خان بن تقی علی خان (۱۲۷۲-۱۳۴۰ھ) تھے۔ آپ کی پیدائش مقام بریلی، صوبہ اتر پردیش، ہندوستان میں ہوئی۔

اس فرقے نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں تعدی اور غلو سے کام لیا؛ چنانچہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مقام الوہیت تک پہنچا دیا۔ شیخ احمد رضا خان صاحب اپنی کتاب ”حداائق بخشش“ (۱۰۴/۲) میں لکھتے ہیں: ”اے محمد! میں تجھے اللہ تو نہیں کہہ سکتا؛ لیکن تم دونوں کے درمیان فرق بھی نہیں کر سکتا۔ پس تیرا معاملہ اللہ کے سپرد ہے، وہی تیری حقیقت کو جانتا ہے۔“

اسی طرح بریلویوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حقیقت کے منافی صفات کے ساتھ متصف کیا ہے؛ چنانچہ احمد رضا خان اپنی کتاب ”خالص الاعتقاد“ صفحہ ۳۳ میں لکھتے ہیں: ”بیشک اللہ تعالیٰ نے صاحب قرآن سیدنا و مولانا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو لوح محفوظ میں موجود سب کچھ دے دیا ہے۔“

بریلویوں کا زعم ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اولیاء ان اشیا کا علم رکھتے ہیں جن کے علم کو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے ساتھ مختص کیا ہے۔ احمد رضا خان اپنی کتاب ”خالص الاعتقاد“ صفحہ ۱۵۳ و ۱۵۴ میں لکھتے ہیں: ”بیشک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر آیت قرآنی میں مذکورہ اشیا خمسہ مخفی نہیں ہیں اور یہ مخفی کیسے ہو سکتی ہیں جبکہ آپ کی امت کے سات اقطاب کو بھی ان کا علم ہے؛ حالانکہ وہ غوث سے کم درجہ کے ہیں، تو پھر سید الاولین و الآخرین کی کیا بات ہوگی جو تمام اشیا کے وجود کا سبب ہیں اور ہر شے کا وجود انہی کی وجہ سے ہے۔“

بریلویوں کا ایک عقیدہ، عقیدۃ الشہود کے نام سے ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بریلویوں کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مخلوق کے افعال میں ہر زمان و مکان میں حاضر و ناظر ہوتے ہیں۔ مولانا احمد یار خان اپنی

کتاب ”جار الحق“ (۱۶۰/۱) میں لکھتے ہیں کہ ”حاضر و ناظر کا شرعی معنی یہ ہے کہ قدسی قوت والی ذات کائنات کو اپنی ہتھیلی کی طرح اپنی جگہ سے دیکھ سکتی ہے، آوازوں کو قریب و دور سے سن سکتی ہے، لمحہ بھر میں دنیا کا چکر کاٹ سکتی ہے، مجبوروں کی داد رسی اور مظلوم کی پکار پر لبیک کہہ سکتی ہے۔“

بریلوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بشریت کا انکار کرتے ہیں اور انھیں اللہ تعالیٰ کا نور قرار دیتے ہیں۔ احمد رضا خان اپنی کتاب ”مواعظ نغمیہ“ صفحہ ۱۴ میں لکھتے ہیں: ”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نور میں سے ایک نور ہیں۔“

بریلوی اپنے پیروکاروں کو انبیاء و اولیا کی قبروں سے استغاثہ کرنے کی ترغیب دیتے ہیں اور جو اسے ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے اسے وہ ملحد قرار دیتے ہیں۔ مولانا امجد علی صاحب اپنی کتاب ”بہار شریعت“ (۱۲۲/۱) میں لکھتے ہیں: ”پیشک انبیاء و اولیا کی قبور سے مدد مانگنے سے انکار کرنے والا ملحد ہے۔“

بریلوی پختہ قبریں تعمیر کرتے ہیں، قبروں کو رنگ و روغن کرتے ہیں، قبروں کے اندر شمعیں جلاتے ہیں، اہل قبر کے نام پر نذر مانے ہیں اور اسے تبرک سمجھتے ہیں، قبروں پر جشن مناتے ہیں۔ نیز تیجہ، چہلم، برسی، گیارہویں، عرس اور بہت سی رسوم کے قائل ہیں اور انھیں دین کا حصہ سمجھتے ہیں۔

بریلویوں کے عجیب و غریب عقائد میں سے ایک یہ بھی ہے جو ”ملفوظات احمد رضا خان“ (۲۷۶/۳) میں مذکور ہے، وہ لکھتے ہیں: ”پیشک انبیاء کرام علیہم السلام کی خدمت میں ان کی بیویوں کو پیش کیا جاتا ہے اور وہ ان کے ساتھ شب باشی کرتے ہیں۔“

بریلوی جماعت کو اصل کے لحاظ سے سنی جماعت اور فقہ حنفی کا پابند لکھا جاتا ہے؛ لیکن بریلویوں نے اپنے عقائد کو دوسروں کے باطل عقائد کے ساتھ مخلوط کر لیا ہے، مثلاً عید میلاد النبی کے موقع پر جشن منانا بالکل عیسائی سال کی ابتدا میں منائے جانے والی کرسمس کی محفلوں کی طرح ہے، اسی طرح بریلوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اس درجہ تک بلندی پیدا کر دیتے ہیں کہ وہ عیسائیوں کی طرف سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ذات کی طرف منسوب خرافات کے مساوی ہو جاتی ہیں۔ عیسائیت کے علاوہ ہندو مذہب اور بدھ مت کے افکار بھی بریلویوں میں منتقل ہو کر ان کے اسلامی عقائد کے ساتھ گھل مل گئے ہیں۔ (مذہب عالم کا جامع انسائیکلو پیڈیا، ص ۵۸-۶۳)

بریلویت کی تاریخ، ان کے عقائد اور ردّ بریلویت پر علما نے بہت سی کتابیں اور رسالے تالیف فرمائے ہیں۔ احسان الہی ظہیر کی ”البریلویۃ عقائد و تاریخ“ اور علامہ خالد محمود کی ”مطالعہ بریلویت“ بھی قابل مطالعہ ہے۔

۲۵- قادریہ

یہ درویشوں کا ایک سلسلہ ہے جو عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ (المتوفی ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء) کے نام سے منسوب ہے۔ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ جنہی مذہب سے تعلق رکھتے تھے، بغداد میں ایک رباط (خانقاہ) اور مدرسہ کے ناظم تھے اور ان دونوں مقامات پر وعظ فرمایا کرتے تھے۔ بعد میں آپ کے وعظوں کا مجموعہ ”الفتح الربانی“ کے نام سے شائع ہوا۔ ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں تاتاریوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی کے بعد رباط اور مدرسہ بھی ختم ہو گیا۔ شیخ کے بعد ان کے بیٹے عبدالوہاب (المتوفی ۵۹۳ھ/۱۱۹۶ء) اور عبدالرزاق (المتوفی ۶۰۳ھ/۱۲۰۶ء) ان کے جانشین ہوئے۔ کچھ عرصہ کے بعد اس گروہ نے بہت ترقی کی اور پیری مریدی کا سلسلہ مستقل طور پر پھیل گیا۔ پیر اپنے جس مرید کو کامل سمجھتا تھا اُس کو خرقہ دے کر دوسرے مقامات یا ممالک میں مذہب کی اشاعت کے لیے روانہ کر دیتا تھا۔ شیخ کی زندگی ہی میں مختلف مریدوں نے مختلف ممالک میں شیخ کی تعلیمات کی تلقین شروع کر دی۔ پاک و ہند میں بھی طریقت کے دوسرے سلسلوں سے سلسلہ قادریہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں یہ سلسلہ حضرت شیخ محمد الحسنی جیلانی، شیخ عبدالقادر ثانی، حضرت شاہ کمال کیتھلی اور حضرت شاہ سکندر محبوب الہی رحمہم اللہ کے ذریعے پہنچا۔ برصغیر پاک و ہند میں کئی معروف علما اور صوفی بزرگ اس سلسلہ سے متعلق رہے ہیں۔ (موجز دائرۃ المعارف الإسلامیة، ص ۷۹۸۱-۷۹۸۸۔ مکالمہ بین المذاہب- افادات مولانا ولی خان مظفر، ص ۱۹۱)

۲۶- سہروردیہ

سلسلہ سہروردیہ کے سردار شہاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن عبداللہ السہروردی البغدادی الشافعی زنجان کے قریب قصبہ ”شہر وِرد“ میں پیدا ہوئے۔ جوانی میں بغداد تشریف لے گئے اور جامعہ نظامیہ میں تعلیم حاصل کی۔ امام بیہقی، علامہ خطیب بغدادی، ابو زرعہ دمشقی اور امام قشیری رحمہم اللہ سے حدیث سنی۔ اسکندر یہ بھی گئے اور شیخ عبدالقادر جیلانی کی صحبت کا بھی شرف حاصل کیا۔

پھر درس و تدریس کا سلسلہ چھوڑ کر درویشوں کی صحبت اختیار کی اور چلے اور مجاہدے کیے۔ ۵۴۵ھ میں سلطان مسعود سلجوقی اور خلیفہ بغداد کی استدعا پر مدرسہ نظامیہ کے صدر مقرر ہوئے۔ آپ اکثر سبز چادر اوڑھا کرتے اور خنجر پر سواری کرتے تھے۔ آپ کا مزار بغداد میں ہے۔ مشہور فقیہ و محدث حافظ ابن عساکر اور امام فخر الدین ابوعلی واسطی رحمہم اللہ آپ کے شاگرد اور مرید تھے۔ ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء میں انتقال فرمایا، آپ کی تصانیف کی تعداد

میں سے زائد ہے، جن میں عوارف المعارف اور جذب القلوب قابل ذکر ہیں۔ (سیر اعلام النبلاء ۳۷۲/۲۲-۳۷۸. وفیات الأعيان ۳/۴۶-۴۸. موجز دائرة المعارف الإسلامية، ص ۵۹۱۴. مکالمہ بین المذاہب ص ۱۹۲)

۲۷- نقشبندیہ

یہ صوفی درویشوں کا ایک سلسلہ ہے جو کہ محمد بہار الدین بخاری (۱۳۱۷ء-۱۳۸۹ء) نے جاری کیا۔ نقشبند کے معنی مصور کے ہیں، چونکہ آپ نے حقیقت کی صحیح تصویر پیش کی اس واسطے آپ کے مرید اس سلسلہ کو نقشبندیہ کے نام سے پکارنے لگے، یا اللہ کا نام دل میں نقش کر دیا؛ اس لیے نقشبندیہ مشہور ہوئے۔ اصولوں کے لحاظ سے یہ لوگ حضرت اولیس قرنی رحمہ اللہ کی طریقت سے زیادہ مشابہ ہیں۔ آپ کے ایک شاگرد صالح بن مبارک نے آپ کے بارے میں ایک کتاب ”مقامات سیدنا شاہ نقشبند“ لکھی ہے، جس میں آپ کے حالات اور ذکر کے طریقے بیان کیے ہیں۔ آپ سے قبل محمد بابا سنوسی کے ہاں ذکر باواز بلند کیا جاتا تھا؛ لیکن آپ نے اس بارے میں مرشد سے اختلاف کیا اور ذکر خفی کو زیادہ بہتر سمجھا۔ مرشد کچھ عرصہ تک تو ان سے اختلاف کرتے رہے؛ لیکن مرتے وقت انھوں نے آپ کو ہی اپنا جانشین مقرر کر دیا اور خلیفہ قرار دیا۔ اول اول اس سلسلہ نے وسط ایشیا، ترکستان اور بخارا میں ترقی کی اور اس کے بعد پاک و ہند اور دوسرے ممالک میں بھی پھیل گیا۔ پاکستان کے مختلف مقامات میں نقشبندیوں کے مراکز موجود ہیں۔ (موجز دائرة المعارف الإسلامية، ص ۹۹۶۰-۹۹۶۳. مکالمہ بین المذاہب- افادات مولانا ولی خان مظفر، ص ۱۹۲)

سلسلہ نقشبندیہ کے مشائخ اور اطائف و انوارات کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے محمد مراد ازبکی نقشبندی کی کتاب ”سلسلۃ المذہب فی السلوک والأدب“ کی طرف رجوع فرمائیں۔

۲۸- چشتیہ

یہ بھی فقرا اور درویشوں کا سلسلہ ہے جس کے بانی حضرت علیؑ کی نویں پشت میں ایک بزرگ جناب ابو اسحاق تھے۔ شرف الدین یا شریف الدین آپ کا لقب تھا۔ علوم ظاہریہ و باطنیہ کے جامع تھے۔ قصبہ چشت میں آپ کی ولادت ہوئی۔ سات سال شیخ مشاد دینوری کی خدمت میں رہے، اس کے بعد اجازت حاصل ہوئی۔ اس سلسلہ کا لقب سلسلہ چشتیہ کی ابتدائی شہرت آپ ہی سے ہے۔ آپ کے بعد چار مشائخ اور بھی چشت ہی کے رہنے والے تھے اس لیے چشتیہ کے نام سے مشہور ہو گیا۔ بعض روایات کے مطابق یہ بزرگ ایشیائے کوچک سے آئے اور

چشت نام کے ایک گاؤں میں جو علاقہ خراسان میں ہے مقیم ہوئے۔ بعض کے نزدیک شام میں اقامت پذیر ہوئے اور وہیں پر ۱۴ ربیع الثانی ۳۲۹ھ میں وفات پائی۔ آپ کا مزار شام کے نواح میں مقام عکہ میں ہے۔ بعض لوگ اس سلسلے کا بانی حضرت غریب نواز رحمہ اللہ کو قرار دیتے ہیں۔ کئی لوگ چشت کے خواجہ ابو احمد ابدال کو اس کا بانی سمجھتے ہیں جو خواجہ ممشاد دینوری رحمہ اللہ کے خلیفہ تھے۔ اور پاک و ہند میں اس کا مبلغ خواجہ معین الدین چشتی رحمہ اللہ کو قرار دیتے ہیں، جن کے خلیفہ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمہ اللہ تھے، ان کے خلیفہ بابا فرید الدین گنج شکر رحمہ اللہ تعالیٰ تھے جو ۶۱۸ھ/۱۲۳۵ء میں فوت ہوئے ان کا مزار پاک پٹن ضلع ساہیوال (پاکستان) میں ہے۔ بابا فرید الدین کے دوسرے تھے علی احمد صابری جن کا مزار رڑکی کے قریب کلیر میں ہے اور ان کے پیروکار صابری چشتی کے نام سے موسوم ہیں۔ ان کے دوسرے ممتاز مرید نظام الدین اولیاء رحمہ اللہ تھے جن کا مزار دہلی میں ہے۔ ان کے پیرو نظامی کہلاتے ہیں۔ (تاریخ مشائخ چشت - مولانا محمد زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ - مکالمہ بین المذاہب - افادات مولانا ولی خان مظفر، ص ۱۹۳)

۲۹- اشاعرہ و ماتریدیہ

مسائل اعتقادیہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کے دو گروہ ہیں: اشاعرہ اور ماتریدیہ۔ اشاعرہ ان لوگوں کو کہتے ہیں جو امام ابو الحسن اشعری کی طرف منسوب ہیں۔ آپ چار واسطوں سے ابو موسیٰ اشعری صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں سے ہیں۔ اور جو لوگ امور اعتقادیہ میں امام ابو منصور ماتریدی کے طریقہ پر چلتے ہیں وہ ماتریدی کہلاتے ہیں اور امام ابو منصور ماتریدی تین واسطوں سے امام محمد بن حسن شیبانی کے شاگرد ہیں جو امام ابو حنیفہ کے خاص شاگرد اور امام شافعی کے استاذ ہیں۔

ان دونوں بزرگوں نے اصول دین اور مسائل اعتقادیہ میں بڑی تحقیق اور تدقیق کی ہے اور دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے عقائد اسلامیہ کو ثابت کیا اور ملاحدہ و زنادقہ کے اعتراضات اور شکوک و شبہات کا عقل اور نقل سے ابطال فرمایا، جس سے صحابہ و تابعین کا مسلک خوب روشن ہو گیا۔ اسی واسطے مذہب اہل السنۃ والجماعۃ انہی دو بزرگوں میں محصور ہو گیا۔

امام ابو الحسن اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی کے ظہور کے بعد ائمہ ثلاثہ (یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے اصحاب نے امام ابو الحسن اشعری کی اتباع کی اور اپنا نام اشعریہ قرار دیا۔ اور امام ابو حنیفہ کے اصحاب نے ابو منصور ماتریدی کی اتباع کی اور اپنے آپ کو ماتریدیہ کہنے لگے، اور درحقیقت ان دونوں گروہوں کا مسلک وہی ہے جو صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین سے ثابت اور مقرر ہے ان دونوں بزرگوں کے درمیان صرف بارہ

مسئلوں میں اختلاف ہے اور وہ بھی نزاع حقیقی نہیں؛ بلکہ لفظی اور صوری نزاع ہے اور وہ بھی ایسے مسائل میں کہ جن کی کتاب و سنت میں کوئی تصریح نہیں اور صحابہ کرام سے اس بارہ میں کوئی واضح چیز منقول نہیں۔ (عقائد اسلام - مصنفہ مولانا محمد ادریس کاندھلوی، ص ۱۷۶-۱۷۷)

امام ابو الحسن اشعری کے مختصر حالات:

نام و نسب: ابو الحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اسحاق بن اسماعیل بن عبد اللہ بن موسیٰ بن بلال بن ابی بردہ بن ابی موسیٰ عبد اللہ بن قیس الاشعری۔ آپ کے جد امجد عبد اللہ بن قیس ابو موسیٰ الاشعری جلیل القدر صحابی رسول ہیں۔

آپ ۲۶۰ھ، یا ۲۷۰ھ میں مقام بصرہ میں پیدا ہوئے۔ پہلا قول زیادہ مشہور ہے۔ اور ۳۳۰ھ میں مقام بغداد میں وفات پائی۔

آپ نے ابتدائی تعلیم ابو علی عبد الوہاب جبائی معتزلی سے حاصل کی اور اپنی عمر کے چالیس سال معتزلی عقائد کی نصرت میں گزارے یہاں تک کہ وہ معتزلہ میں امام شمار کئے جانے لگے، ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں: ”انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق“ رمضان کے اول، درمیانی اور آخری عشرے میں تین مرتبہ یہی خواب دیکھا۔ اس ہدایت کی بنا پر انھوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں منبر پر کھڑے ہو کر باواز بلند اعلان کیا کہ میں نے معتزلہ کے عقائد سے توبہ کر لی ہے۔ اس کے بعد بغداد جا کر حدیث و فقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کے رد میں متعدد کتابیں: ”الموجز“، ”مقالات الإسلامیین“ اور ”الإبانة“ نامی کتابیں لکھی۔

دکتور علی عبدالفتاح نے ”الفرق الكلامية“ (۲۶۹-۲۷۰) میں امام ابو الحسن اشعری کے معتزلہ کے عقائد سے رجوع کی اور بھی وجوہات لکھی ہیں۔

آپ خود مذہباً شافعی تھے اور شافعیہ میں آپ کی بڑی قدر و منزلت ہوئی۔ آپ کے شاگردوں میں ابو عبد اللہ محمد بن احمد الطائی، ابو الحسن الباہلی، بندار بن الحسن الصوفی اور ابو الحسن علی بن محمد بن مہدی الطبری قابل ذکر ہیں۔

آپ کے شاگرد بندار آپ کی عبادت و قناعت کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آپ نے بیس سال تک عشا کے وضو سے فجر کی نماز پڑھی اور آپ کا گزراوقات صرف اس بستی کی آمدنی سے ہوتا تھا جسے ان کے دادا بلال بن ابی بردہ نے اپنی نسل کے لیے وقف کیا تھا۔ آپ کا سالانہ کل خرچ صرف ۱۷ درہم تھا، جو ہر مہینہ تقریباً ایک درہم سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ تاج الدین سبکی فرماتے ہیں کہ جو شخص ابوالحسن اشعری کے مرتبے کو جانتا چاہتا ہے اسے ابن عساکر کی کتاب ”تبیین کذب المفتری“ کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہ بہت ہی بہترین اور انتہائی مفید کتاب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر کسی شافعی کے پاس یہ کتاب نہ ہو تو وہ حقیقت میں فقیہ نہیں ہو سکتا ہے۔ ہمارے مشائخ طلبہ کو اس کتاب کے مطالعہ کا حکم کیا کرتے تھے۔

آپ مسلک شافعی تھے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ آپ مالکی مسلک تھے؛ لیکن یہ صحیح نہیں؛ اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ دونوں مذاہب سے اچھی طرح واقف ہوں اور دونوں میں فتویٰ دیتے رہے ہوں۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ آپ حنبلی مسلک کے حامی تھے، مگر ان کے پیرو عموماً شافعی دہستان کے حامی رہے ہیں۔ بانی مسلک کی وفات کے بعد الباقی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اشعریہ کے عقائد کو منضبط کیا۔ ان کے علاوہ ابن فورک، اسفرائینی، البغدادی، السمنانی، الجوبینی، الغزالی، ابن تومرت، الشہرستانی، فخر الدین رازی، الایبکی اور البحر جانی اس مسلک کے ائمہ اور مشاہیر میں سے ہیں۔ (اتحاف السادة المتقين ۲/۳-۵۔ جلاء العینین، ص ۲۴۷-۲۵۵۔ الطبقات الكبرى للسبکی ۳/۳۴۷-۴۴۱۔ تبیین کذب المفتری فیما نسب إلى الأشعری۔ الفرق الکلامیة، ص ۲۶۸-۲۷۴۔ فرق تنسب إلى الإسلام، ص ۱۲۰۶-۱۲۱۸)

امام ابو منصور ماتریدی کے مختصر حالات:

امام ماتریدی کا نام محمد بن محمد بن محمود ہے۔ آپ سمرقند کے قریب ماترید نامی محلہ میں پیدا ہوئے۔ سمرقند ماوراء النہر کے علاقہ میں واقع ہے۔ آپ کی تاریخ ولادت کے متعلق یقینی طور سے کچھ نہیں کہا جاسکتا، قرآن و آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ۲۳۸ھ میں یا اس سے کچھ پہلے یا بعد میں پیدا ہوئے۔ آپ کی وفات ۳۳۳ھ میں سمرقند میں ہوئی۔ آپ نے حنفی فقہ اور علم الکلام کی تعلیم کے سلسلہ میں نصر بن یحییٰ بلخی المتوفی ۲۶۸ھ کے آگے زانوئے تلمذتہ کیا۔

اکثر علمائے احناف کا خیال ہے کہ امام ماتریدی کو جن آثار و نتائج تک رسائی حاصل ہوئی وہ بڑی حد تک امام ابو حنیفہ کے افکار و عقائد سے ہم آہنگ ہیں۔ آپ اصول دین میں خصوصی مہارت رکھتے تھے اور آپ کا شمار اس فن کے یکتائے روزگار علما میں ہوتا تھا۔ آپ کو امام الہدی، امام المتکلمین، رئیس اہل السنہ وغیرہ القاب سے یاد کیا جاتا تھا۔

امام ماتریدی بڑی صراحت کے ساتھ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی کتب کو روایت کرتے ہیں، مثلاً فقہ اوسط، مکتوب امام بنام عثمان بنی، رسالہ عالم و متعلم، وصیت امام برائے یوسف بن خالد وغیرہ کتب کو اپنے اساتذہ ابو نصر احمد بن عباس بیاضی، احمد بن اسحاق جوزجانی اور نصر بن یحییٰ بلخی سے روایت کرتے ہیں۔ یہ اکابر ان کتب کو

ابو سلیمان موسیٰ جوزجانی تلمیذ محمد بن حسن شیبانی سے روایت کرتے ہیں اور وہ اپنے استاد محمد بن حسن سے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ عقائد سے متعلق ماتریدی کے نظریات و فروعات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ان اقوال پر مبنی تھے جو انھوں نے ان رسائل میں بیان کئے۔ امام ماتریدی نے افکارِ ابی حنیفہ کو عقلی و منطقی دلائل و براہین کی روشنی میں ثابت کیا جو قطعی طور پر شک و شبہ سے بالاتر ہیں۔

امام ماتریدی جن موضوعات کے درس و مطالعہ میں منہمک تھے، اس میں آپ نے بڑی قابل قدر کتابیں تصنیف کیں؛ چنانچہ یہ کتب آپ کی جانب منسوب ہیں:

۱- کتاب تأویل القرآن ۲- کتاب مآخذ الشرائع ۳- کتاب الجدل ۴- کتاب الاصول فی اصول الدین ۵- کتاب المقالات فی الکلام ۶- کتاب التوحید ۷- کتاب ردّ أوائل الأدلۃ للکفعمی ۸- کتاب ردّ وعید الفساق للکفعمی ۹- کتاب ردّ تہذیب الجدل للکفعمی ۱۰- کتاب ردّ الاصول الخمسة لابن محمد الباہلی ۱۱- ردّ کتاب الامامة لبعض الروافض ۱۲- الرد علی القرامطة (الجواهر المضیة ۲/ ۱۳۰، تاج التراجم، ص ۲۴۹، الأعلام للزركلي ۱۹/۷، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، ص ۱۲۲۷-۱۲۳۲، اسلامی مذاہب، ص ۲۳۸-۲۴۱، مصنفہ شیخ محمد ابو زہرہ، ترجمہ: پروفیسر غلام احمد حریری)

تاریخ فرق و مذاہب، طبقات و تراجم اور عقائد کے موضوع پر لکھنے والے اکثر مؤلفین نے امام ابو منصور ماتریدی کے حالات ذکر نہیں کیے ہیں اور بعض نے چند سطروں میں سرسری طور پر صرف آپ کا نام و نسبت، تاریخ وفات اور بعض تلامذہ و اساتذہ یا بعض تصانیف کے ذکر پر اکتفا کیا ہے؛ البتہ احمد بن عوض اللہ الحرابی نے اپنی کتاب ”الماتریدیة دراسة وتقویماً“ میں آپ کے تفصیلی حالات پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور تاریخ و تراجم وغیرہ میں آپ کے حالات مذکور نہ ہونے کی وجوہات بھی لکھی ہے۔

امام ماتریدی کے مذہب کو منضبط کرنے والے اور ان کے افکار کی عالم اسلامی میں نشر و اشاعت کرنے والے چند مشہور علمائے کرام کے اسماء ملاحظہ فرمائیں:

- ابو بکر محمد بن الیمان سمرقندی (م: ۲۶۸ھ)، جو ”معالم الدین“ اور ”الرد علی الکرامیة“ کے مصنف ہیں۔
- علامہ محدث ابو حفص عمر بن محمد بن احمد النسخی الحنفی السمرقندی (م: ۵۳۷ھ)، جو تاریخ ”قند“ اور ”نظم الجامر الصغیر“ جیسی سو کے قریب کتابوں کے مصنف ہیں۔

- ابو الحسن علی بن سعید الرخفنی السمرقندی، جو ”ارشاد المبتدی“ اور ”کتاب الزوائد والفوائد فی أنواع العلوم“ کے مصنف ہیں۔

- ابو القاسم اسحاق بن محمد جو حکیم سمرقندی سے مشہور ہیں، انھوں نے فقہ اور علم کلام امام ماتریدی سے

حاصل کیا۔

- ابو محمد عبدالکریم بن موسیٰ بن عیسیٰ البرز دوی (م: ۳۹۰ھ)۔

- قاضی ابوالحسن علی بن حسن بن علی ماتریدی (م: ۵۱۱ھ)، جو سبط شیخ الاسلام ابومنصور ماتریدی سے مشہور

ہیں۔

دکتر علی عبدالفتاح نے الفرق الکلامیہ میں امام ماتریدی کے تلامذہ اور ان کے مسلک کی نشر و اشاعت کرنے والے اور بھی بہت سے حضرات کا تذکرہ کیا ہے۔ (الفرق الکلامیہ، ص ۳۲۸-۳۳۴)

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل:

شمس الدین احمد بن سلیمان المعروف بابن کمال باشا نے اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان بارہ مسائل میں اختلاف بیان کیا ہے۔ انھوں نے ”مسائل الاختلاف بین الأشاعرة والماتریدیة“ کے نام سے رسالہ لکھا ہے۔ اس رسالے کی تشریح و تعلیق دکتور سعید فودہ نے لکھی ہے اور اس کو دیگر چار رسائل کے ساتھ دارالذخائر بیروت، لبنان سے چھپوایا ہے۔ وہ مسائل یہ ہیں:

۱- امام ماتریدی کے نزدیک تکوین غیر مکون ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے، اور امام اشعری کے نزدیک تکوین صفت حادثہ ہے اور صفت فعلی ہے، صفت ازلی نہیں۔ اس کی تشریح شعر نمبر ۵۰ وغیر ان المکون لا کشیء ☆ مع التکوین خذہ لا کسحال میں دیکھ لیں۔

۲- امام ماتریدی کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام مسموع نہیں ہے، ہاں دال علی الکلام مسموع ہے، اور امام اشعری کے نزدیک مسموع ہے۔

۳- امام ماتریدی کے ہاں اللہ تعالیٰ حکمت کے ساتھ موصوف ہے اور حکمت اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے؛ اس لیے کہ حکمت یا تو مضبوط افعال کے علم کا نام ہے اور یا صفت تکوین کی طرف لوٹی ہے، اور امام اشعری کے نزدیک اگر حکمت بمعنی علم ہو تو قدیم ہے اور اگر حکمت کے معنی مضبوط بنانا اور تکوین ہو تو یہ صفت حادثہ ہے۔

۴- اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کا تعلق طاعات اور معاصی دونوں سے ہے؛ لیکن امام ماتریدی کے نزدیک محبت کا تعلق طاعات سے ہے، معاصی سے نہیں۔ اور امام اشعری کے نزدیک محبت کا تعلق معاصی کے ساتھ بھی ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام اشعری کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ محصیت پر عقوبت اور طاعت پر ثواب کو پسند فرماتے ہیں، محصیت سے محبت نہیں فرماتے۔

۵- امام ماتریدی کے نزدیک تکلیف مالا یطاق جائز نہیں، ہاں تحمیل مالا یطاق جائز ہے۔ اور امام اشعری کے نزدیک جائز ہے؛ لیکن واقع نہیں۔

۶۔ ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ حاکم ہے، اس نے بعض چیزوں کو حسن اور بعض کو قبیح بنایا ہے، حسن پر ثواب اور قبیح پر عذاب مرتب ہے؛ لیکن اللہ تعالیٰ کی توحید اور وجود کی معرفت کا تعلق عقل سے ہے تو اگر عاقل کو سوچنے کا موقع ملا اور اس نے تامل کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں کی تو معذب ہوگا۔ اور امام اشعری کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی معرفت بھی شریعت پر موقوف ہے اگر شریعت کے آنے سے پہلے کسی نے اللہ تعالیٰ کی معرفت عقل سے حاصل نہیں کی تو معذب نہیں ہوگا۔ اور معتزلہ کے نزدیک عقل حاکم ہے، عقل اللہ تعالیٰ پر بھی حاکم ہے جو عقلاً صالح ہے وہ اللہ تعالیٰ پر لازم ہے، اور بندوں پر بھی حاکم ہے اللہ تعالیٰ کا حکم ہو یا نہ ہو۔ معتزلہ عقل کی حکومت کی رعایا ہیں، اسی کو میخ اور محرّم مانتے ہیں۔ علم کلام کے ماہرین نے معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مذاہب میں فرق بیان کرنے میں بہت کچھ لکھا ہے، جو میں نے لکھا وہ آسان اور سمجھ میں آنے والا ہے۔

۷۔ امام ماتریدی کے نزدیک ایک آدمی میں سعادت اور شقاوت جمع ہو سکتی ہے، مثلاً پہلے کافر تھا تو شفیق تھا، پھر مسلمان ہوا تو سعید بن گیا۔ اور امام اشعری کے نزدیک سعادت اور شقاوت کا تعلق آخری وقت کے ساتھ ہے؛ اس لیے شقاوت اور سعادت دونوں جمع نہیں ہو سکتیں، آدمی کا خاتمہ ایمان پر ہو گیا کفر پر۔

۸۔ امام ماتریدی کے نزدیک کفر عقلاً اور سمعاً قابل معافی نہیں، اور امام اشعری کے نزدیک عقلاً قابل معافی ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنْ تَعَذَّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (المائدة: ۱۸) (عیسیٰ علیہ السلام) نے فرمایا: اگر آپ ان کو معاف کریں تو آپ غالب اور حکیم ہیں آپ کو کوئی نہیں روک سکتا)۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ کفر قبیح عقلی ہے؛ اس لیے عقلاً قابل معافی نہیں، اور آیت کریمہ کا مطلب زجاج نے یہ بتلایا کہ اگر آپ ان کو ایمان کی توفیق دے کر مغفرت فرمادیں تو آپ غالب ہیں آپ کو کوئی نہیں روک سکتا۔

۹۔ امام ماتریدی فرماتے ہیں: مسلمان کو ہمیشہ جہنم میں رکھنا اور کافر کو ہمیشہ جنت عطا کرنا عقلاً اور سمعاً ممنوع ہے، اور امام اشعری کہتے ہیں کہ عقلاً جائز ہے، سمعاً ممنوع ہے۔ اشعریہ کہتے ہیں کہ عقلاً یہ ہو سکتا ہے کہ کافر کو معاف کیا جائے اور مسلمان کو ہمیشہ جہنم میں رکھا جائے۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ یہ عقلاً قبیح ہے کہ کافر کو مخلد فی الجہنۃ اور مسلمان کو مخلد فی النار کر دیا جائے۔

۱۰۔ ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا اسم اور مسمیٰ ایک ہے اور اشعریہ کے نزدیک اسم مسمیٰ سے غیر ہے۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اسما اور اللہ تعالیٰ کی ذات عالی کا مصداق خارج میں ایک ہے۔ بعض حضرات نے ”اسم عین مسمیٰ ہے“ اس کو اشعریہ کا مسلک کہا ہے؛ لیکن اگر اسم سے الفاظ مراد ہوں تو وہ غیر ہیں اور اگر مدلول مراد ہوں تو عین ہے۔ اس مسئلے کی تفصیل شعر نمبر ۸ و لیس الاسم غیراً للمسمی ☆ لدى أهل البصيرة

خیر آل کے ذیل میں دیکھ لیں۔

۱۱- امام ماتریدی کے نزدیک نبی کے لیے مذکر ہونا ضروری ہے اور امام اشعری کے نزدیک خواتین بھی نبی ہو سکتی ہیں؛ البتہ رسول نہیں بن سکتیں۔ اس کی تفصیل شعر نمبر ۳۰ و ما کانت نبیاً قد أنشی ☆ ولا عبد و شخص ذو افتعال میں ملاحظہ کیجئے۔

۱۲- اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ فاعل حقیقی اور سب اعیان و اعراض کے موجد اور فاعل ہیں۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ بندہ فاعل حقیقی ہے یا مجازی؟ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل حقیقتاً ہے اور اشعریہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل مجازاً ہے، تو ماتریدیہ کے نزدیک خالق اور کاسب دونوں فاعل ہیں اور اشعریہ کے نزدیک کاسب فاعل یعنی موجد مجازی ہے۔

”مسائل الاختلاف بین الأشاعرة والماتریدیة“، ص ۲۰ کی تعلیق میں لکھا ہے کہ علامہ کمال الدین احمد بن الحسن الباضی نے ”إشارات المرام من عبارات الإمام“ میں بعض دوسرے اختلافی مسائل کو بھی ذکر فرمایا ہے۔

ماضی قریب میں مختلف فرقوں اور جماعتوں کے تعارف پر متعدد کتابیں و رسالے لکھے گئے ہیں۔ مذکورہ فرقوں اور جماعتوں کے علاوہ دیگر فرقوں اور جماعتوں کے تعارف کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں:

مفتی عبدالواحد کی کتاب ”عقائد اہل السنة والجماعة“، مولانا ابوطاہر محمد صدیقی کی کتاب ”مذاهب عالم کا جامع انسائیکلو پیڈیا“، مولانا ولی خان مظفر کی کتاب ”مکالمہ بین المذاهب“، شیخ محمد ابو زہرہ کی کتاب ”اسلامی مذاہب“، مولانا نعیم صاحب کی ”ادیان باطلہ اور صراط مستقیم“، حافظ محمد شارق کی ”اسلام اور مذاہب عالم“، دکتور مانع بن حماد الجہنی کی ”الموسوعة المیسرة فی الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة“، شیخ مدوح الحرلی کی ”موسوعة الفرق والمذاهب والأديان المعاصرة“، سعد رستم کی ”الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات“۔

نیز بہت سے علما نے ہر فرقے پر مستقل کتاب بھی تالیف فرمائی ہے۔



فهرست مصادر ومراجع

الف

- ١ القرآن الكريم، تنزيل من رب العالمين.
- ٢ إشارات المرام، للبياضي الحنفي: أحمد بن حسام الدين الحسن بن سنان البسنوي الرومي (م: ١٠٨٩هـ)، ط: زمزم ببلشزر، كراتشي.
- ٣ أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، للصلاحي: علي بن محمد، ط: مكتبة الصحابة، جدة.
- ٤ الإضاءة لأشراط الساعة، للبرزنجي: محمد بن عبد الرسول الحسيني الشهرودي (م: ١٠١٣هـ)، ط: دار النمير، دمشق.
- ٥ أشراط الساعة، ليوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.
- ٦ إتمام الوفاء، لمحمد الحضري بك، ط: المكتبة الثقافية، بيروت.
- ٧ الاعتبار ببقاء الجنة والنار، للسبكي: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي الأنصاري الشافعي (م: ٧٥٦هـ)، ط: القاهرة.
- ٨ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، للخلال: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي (م: ٣١١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٩ الأحوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، للقرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي (م: ٦٨٤هـ)، ط: مطبعة الموسوعات، مصر.
- ١٠ الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (م: ٥٠٥هـ)، ط: دار المنهاج، لبنان، بيروت.
- ١١ الأحكام السلطانية، للفراء: القاضي أبو يعلى محمد بن محمد بن خلف الفراء (م: ٤٥٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٢ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية، للدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب (م: ٣٧٦هـ)، مع تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.
- ١٣ ألفية ابن مالك، لابن مالك الطائي الجياني: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (م: ٦٧٢هـ)، ط: دار التعاون، بيروت.

- ١٤ الإكمال في رفع الازتياب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، لابن ماكولا: سعد الملك، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن ماكولا (م: ٤٧٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٥ إكفار الملحدين في ضروريات الدين، للكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م: ١٣٥٣هـ)، ط: المجلس العلمي، داهيل، الهند.
- ١٦ اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، للتميمي: عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث (م: ٤١٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٧ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ١٨ إثبات عذاب القبر وسؤال الملكين، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: مكتبة التراث الإسلامي، بيروت.
- ١٩ إثبات الحد لله عز وجل، لأبي محمد محمود بن أبي القاسم الدشتي (م: ٦٦٥هـ).
- ٢٠ إثبات صفة العلو، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م: ٦٢٠)، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
- ٢١ إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، للنابلسي: عبد الغني بن إسماعيل (م: ١١٤٣)، مخطوط.
- ٢٢ أحكام القرآن، لظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي (م: ١٣٩٤هـ)، ط: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.
- ٢٣ إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين، للزبيدي: محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الملقب بمرتضى الزبيدي (م: ١٢٠٥هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.
- ٢٤ أطلس الحديث النبوي، للدكتور شوقي أبو خليل، ط: دار الفكر، دمشق.
- ٢٥ الأم، للإمام الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس (م: ٢٠٤هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.
- ٢٦ أعاليط المؤرخين، لمحمد أبي اليسر عابدين، ط: مكتبة الغزالي، دمشق.
- ٢٧ إثبات الشفاعة، للإمام الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد (م: ٧٤٨هـ)، ط: أضواء السلف، الرياض.
- ٢٨ إنجاح الحاجة على سنن ابن ماجة، للشيخ محمد عبد الغني المجدي الحنفي (م: ١٢٩٦هـ)، ط: قديمي كتب خانة، كراتشي، باكستان.
- ٢٩ الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، لابن عبد البر القرطبي: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (م: ٤٦٣هـ)، ط: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

- ٣٠ الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، وهي مراسلات مع بعض علماء الكويت، ط: مركز البحوث والدراسات الكويتية، الكويت.
- ٣١ الأجوبة المرضية فيما سئل (السخاوي) عنه من الأحاديث النبوية، للسخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (م: ٩٠٢هـ)، ط: دار الرؤية، الرياض.
- ٣٢ أصول الدين، للبزدوي: أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين (م: ٩٣٠هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.
- ٣٣ إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات ورد شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدونه من المفتريات، لمحمود محمد خطاب السبكي (م: ١٣٥٢هـ)، مخطوط.
- ٣٤ إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، لبدر الدين بن جماعة: محمد بن إبراهيم بن سعد الله الحموي الشافعي (م: ٧٣٣هـ)، ط: دار السلام، القاهرة.
- ٣٥ الله معنا بعلمه لا بذاته، للشيخ عبد الهادي محمد الخرسة الدمشقي، ط: دار ملتقى الأبحر.
- ٣٦ الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م: ٦٢٠هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.
- ٣٧ الأحكام السلطانية، للماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (م: ٤٥٠هـ)، ط: دار الحديث القاهرة.
- ٣٨ الإسماعيلية تاريخ وعقائد، لإحسان إلهي ظهير، ط: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.
- ٣٩ أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد، للدكتور ناصر بن عبد الله بن علي الفقاري، ط: دار الرضا.
- ٤٠ أساس التقديس، للرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (م: ٦٠٦هـ)، ط: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- ٤١ أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البضاوي) للبضاوي: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البضاوي (م: ٦٨٥هـ)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٤٢ إعراب القرآن وبيانه، للدرويش: محي الدين أحمد مصطفى (م: ١٤٠٣هـ)، ط: دار ابن كثير، بيروت.
- ٤٣ الأسرار المرفوعة = الموضوعات الكبرى، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م: ١٠١٤هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٤٤ الأصول الذهبية في الرد على القاديانية، للشيخ منظور أحمد شنيوتي، تعريب: الدكتور سعيد أحمد عنايت الله، ط: المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة.

- ٤٥ إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م: ٧٥١هـ)، ط: مكتبة دار التراث، القاهرة.
- ٤٦ الأدب المفرد، للبخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (م: ٢٥٦هـ)، ط: مكتبة المعارف، الرياض.
- ٤٧ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (م: ٤٦٣هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.
- ٤٨ الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٩ أنساب الأشراف، للبلاذري: أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (م: ٢٧٩هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.
- ٥٠ الأذكار، للنووي: يحيى بن شرف بن مري النووي (م: ٦٧٦هـ)، ط: مكتبة دار البيان، دمشق.
- ٥١ إحياء علوم الدين، للغزالي: محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (م: ٥٠٥هـ)، ط: دار المنهاج، الرياض.
- ٥٢ الإتيقان في علوم القرآن، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م: ٩١١هـ)، ط: مجمع الملك فهد.
- ٥٣ إكمال المعلم بفوائد مسلم، لعياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل السبتي (م: ٥٤٤هـ)، ط: دار الوفاء، مصر.
- ٥٤ الأنساب، للسمعاني: عبد الكريم بن محمد السمعي المروزي (م: ٥٦٢هـ)، ط: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، دكن.
- ٥٥ الأنساب = أنساب العرب = تاريخ العوتبي، للصحاري: أبو المنذر سلمة بن مسلم بن إبراهيم الصحاري العوتبي الإباضي (م: ٥١١هـ)، الناشر: جامع التراث.
- ٥٦ إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية، لرضاء الحق شيخ الحديث ومفتي دارالعلوم زكريا (حفظه الله تعالى)، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.
- ٥٧ الأعلام، للزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي (م: ١٣٩٦هـ)، ط: دار العلم للملايين، بيروت.
- ٥٨ الأسماء والصفات، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.
- ٥٩ أصول الشاشي، للشاشي: نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق (م: ٣٤٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٦٠ آثار البلاد وأخبار العباد، للقزويني: زكريا بن محمد بن محمود القزويني (م: ٦٨٢هـ)، ط: دار صادر، بيروت.
- ٦١ آكام المرجان في أحكام الجان، لمحمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي (م: ٧٦٩هـ)، ط: مكتبة خير كثير، كراتشي.
- ٦٢ إمتاع الأسماع بما للنبي صلى الله عليه وسلم من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، للمقريزي: أحمد بن علي بن عبد القادر، تقي الدين المقريزي (م: ٨٤٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

- ۶۳ إنباء الغمر بأبناء العمر، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ۸۵۲ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ۶۴ الاستعراض المفصل للدين الذكري، للدكتور ضياء الحق الصديقي، تعريب: الدكتور محمد حبيب الله مختار، ط: الوقف الصديقي، باكستان.
- ۶۵ إظهار الحق، لمحمد رحمت الله بن خليل الرحمن الكيرانوي الهندي (م: ۱۳۰۸ھ)، ط: المؤسسة العالمية، قطر.
- ۶۶ الاعتصام، للشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (م: ۷۹۰ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ۶۷ الإبداع البياني في القرآن العظيم، لمحمد علي الصابوني، ط: المكتبة العصرية، بيروت.
- ۶۸ أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين، محمد عوامة، ط: دار اليسر، المدينة المنورة.
- ۶۹ أسد الغاية في معرفة الصحابة، لابن الأثير: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري (م: ۶۳۰ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ۷۰ الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال، لإبراهيم بن عامر بن علي الرحيلي، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
- ۷۱ الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، لبيحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني (م: ۵۵۸ھ)، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط: أضواء السلف، الرياض.
- ۷۲ ارشاد القاري إلى صحيح البخاري، مفتي رشيد احمد صاحب لدھيانوي، ط: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی۔
- ۷۳ إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، شاه ولی اللہ دہلوی (م: ۱۱۷۶ھ)، ط: قدیمی کتب خانہ، کراچی۔
- ۷۴ ایرانی انقلاب، امام خمینی اور شیعیت، مولانا منظور نعمانی، ط: الفرقان بکد پو بکھنؤ۔
- ۷۵ ارشاد الشیعہ، مولانا سرفراز خان صفدر (م: ۱۴۳۰ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔
- ۷۶ ازالہ الریب، مولانا سرفراز خان صفدر (م: ۱۴۳۰ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔
- ۷۷ امداد الفتاوی، مولانا اشرف علی تھانوی، حکیم الامت (م: ۱۳۶۲ھ)، ط: مکتبہ دارالعلوم، کراچی۔
- ۷۸ انوار الباری، مولانا سید احمد رضا بجنوری، ط: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان۔
- ۷۹ اسعاد الفہوم شرح سلم العلوم، مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی (م: ۱۴۱۸ھ)، ط: مکتبہ رحمانیہ، باندہ، یوپی۔
- ۸۰ اسلام اور مذاہب عالم، حافظ محمد شارق۔
- ۸۱ اقوام عالم کے ادیان و مذاہب، ابو عبد اللہ محمد شعیب، ط: مسلم پبلیکیشنز، سوہدرہ، گوجرانوالہ۔
- ۸۲ آفتاب ہدایت ردّ فتنہ و بدعت، مولانا محمد کرم الدین صاحب دبیر، ط: مکتبہ رشیدیہ چکوال، ضلع جہلم، پاکستان۔

ب

- ٨٣ بيان تلبیس الجهمیة فی تأسيس بدعهم، لابن تیمیة: تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحارثی الدمشقی (م: ٧٢٨هـ)، ط: مجمع الملك فهد.
- ٨٤ براءة الأشعریین من عقائد المخالفین، لأبی حامد بن مرزوق، ط: البیرونی، دمشق.
- ٨٥ البدور السافرة فی أحوال الآخرة، للسیوطی: جلال الدین عبد الرحمن بن أبی بکر (م: ٩١١هـ)، ط: دار الکتب العلمیة، بیروت.
- ٨٦ البناية فی شرح الهدایة، للعینی: بدر الدین محمود بن أحمد (م: ٨٥٥هـ)، ط: دار الکتب العلمیة، بیروت.
- ٨٧ البحر المحیط فی التفسیر، لأبی حیان الأندلسی: محمد بن یوسف بن علی بن یوسف بن حیان (م: ٧٤٥هـ)، ط: دار الکتب العلمیة، بیروت.
- ٨٨ البداية و النهایة، لابن کثیر: إسماعیل بن عمر بن کثیر، أبو الفداء الدمشقی (م: ٧٧٤هـ)، ط: دار المعرفة، بیروت.
- ٨٩ بطلان عقائد الشیعة، لعبد الستار التونسوی، ط: المكتبة الإمدادیة، مكة المكرمة.
- ٩٠ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجیم: زین الدین بن إبراهیم بن محمد، المعروف بابن نجیم المصری (م: ٩٧٠هـ)، ط: المكتبة الماجدیة، کوئته، پاکستان.
- ٩١ البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید، لابن عجبیة: أحمد بن محمد بن المهدي بن عجبیة، أبو العباس الحسینی الفاسی (م: ١٢٢٤هـ)، ط: دار الکتب العلمیة، بیروت.
- ٩٢ البیان و التبیین، للجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (م: ٢٥٥هـ)، ط: دار الهلال، بیروت.
- ٩٣ بدائع الفوائد، لابن قیم الجوزیة: محمد بن أبی بکر بن أبیوب (م: ٧٥١هـ)، ط: دار الفکر، بیروت.
- ٩٤ البدر المنیر فی تحریج الأحادیث والآثار الواقعة فی الشرح الکبیر، لابن الملقن: عمر بن علی بن أحمد المصری، سراج الدین، ابن الملقن (م: ٨٠٤هـ)، ط: دار الهجرة، الرياض.
- ٩٥ البرهان فی علوم القرآن، للزركشي: محمد بن عبد الله بن بهادر، بدر الدین الزركشي (م: ٧٩٤هـ)، ط: دار التراث، القاهرة.
- ٩٦ بذل المجهود فی حل سنن أبی داود، للشیخ خلیل أحمد السهارةفوري (م: ١٣٤٦هـ)، ط: دار البشائر الإسلامیة، بیروت.
- ٩٧ البراهین الساطعة فی رد بعض البدع الشائعة، للشیخ سلامة القضاعی الشافعی (م: ١٣٧٦هـ)، ط: مطبعة السعادة، مصر.

- ٩٨ بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية و شريعة نبوية في سيرة أحمديّة، لمحمد بن محمد بن مصطفى، أبو سعيد الخادمي الحنفي (م: ١١٥٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٩٩ بيان القرآن، مولانا اشرف علي تھانوی (م: ١٣٦٢هـ)، ط: مكتبة الحسن، لاهور.
- ١٠٠ باقيات فتاوى رشیدی، نور الحسن راشد کاندھلوی، ناشر: حضرت مفتی الہی بخش الکیڈی، مظفرنگر، یوپی.

ت

- ١٠١ تبصرة الأخيار في خلود الكافر في النار، لأحمد بن عبد العزيز الأندلسي، مخطوط.
- ١٠٢ تبصرة الأدلة، للنسفي: أبو المعين ميمون بن محمد (م: ٥٠٥هـ)، ط: رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية.
- ١٠٣ تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود، لعبد العزيز عبد الجبار الحاضري، ط: مكتبة اليسر، دمشق.
- ١٠٤ تحفة المريد (حاشية البيجوري على جوهر التوحيد) للبيجوري: برهان الدين إبراهيم بن محمد الجيزاوي (م: ١٢٧٦هـ)، ط: دار السلام، القاهرة.
- ١٠٥ تهذيب شرح السنوسية، للشيخ سعيد فودة، ط: دار النور، بيروت.
- ١٠٦ تحفة الأعالي، حاشية لبعض المحققين على ضوء المعالي، ط: مكتبة المصرية، القاهرة.
- ١٠٧ تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي (م: ٧٦١هـ)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١٠٨ تفسير السمعاني، لمنصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (م: ٤٨٩هـ)، ط: دار الوطن، الرياض.
- ١٠٩ تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، للماتريدي: أبو المنصور محمد بن محمد بن محمود (م: ٣٣٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١١٠ التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي: زين الدين المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي (م: ١٠٣١هـ)، ط: عالم الكتب، القاهرة.
- ١١١ التعليق الصبيح على مشكاة المصابيح، لمحمد إدريس الكاندھلوي (م: ١٣٩٤هـ)، ط: المكتبة العثمانية، لاهور.
- ١١٢ تبیین کذب المفتری فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (م: ٥٧١هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.
- ١١٣ تفسير البغوي = معالم التنزيل في تفسير القرآن، لحسين بن مسعود بن محمد البغوي الشافعي المعروف بـ محي السنة (م: ٥١٠هـ)، ط: إدارة تأليفات أشرفية، ملتان.
- ١١٤ تفسير الرازي = التفسير الكبير = مفاتيح الغيب، للرازي: محمد بن عمر بن الحسن الرازي (م: ٦٠٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

- ١١٥ تفسير الثعلبي = الكشف والبيان عن تفسير القرآن، للثعلبي: أحمد بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق الثعلبي (م: ٤٢٧هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١١٦ تفسير الخازن = لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم الشيعي، علاء الدين، المعروف بالخازن (م: ٧٤١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١١٧ تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م: ٧٧٤هـ)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.
- ١١٨ تفسير الشعراوي = الخواطر، لمحمد متولي الشعراوي المصري (م: ١٤١٨هـ)، ط: مطابع أخبار اليوم، القاهرة.
- ١١٩ تفسير القاسمي = محاسن التأويل، لمحمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي (م: ١٣٣٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٢٠ تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، لمحمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (م: ٣٣٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٢١ تاريخ بغداد، للخطيب: أحمد بن علي، أبو بكر الخطيب البغدادي (م: ٤٦٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٢٢ تاريخ ابن خلدون = ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر... لابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي (م: ٨٠٨هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.
- ١٢٣ تاريخ مدينة دمشق، لابن عساکر: علي بن الحسن بن هبة الله (م: ٥٧١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.
- ١٢٤ تاريخ الإسلام، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م: ٧٤٨هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.
- ١٢٥ تاريخ الفرقة الزيدية بين القرنين الثاني والثالث الهجرة، للدكتورة فضيلة عبد الأمير الشامي، ط: مطبعة الآداب، النجف الأشرف.
- ١٢٦ تاريخ اليزيدية، لمحمد الناصر صديقي، ط: دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية.
- ١٢٧ تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، لأبي زرعة العراقي: أحمد بن عبد الرحمن بن الحسين الكردي (م: ٨٢٦هـ)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.
- ١٢٨ تاريخ الثقات، للعجلي: أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي الكوفي (م: ٢٦١هـ)، ط: دار الباز.
- ١٢٩ تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، لمحمد بن أحمد، أبو البقاء ابن الضياء المكي الحنفي (م: ٨٥٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

- ١٣٠ تاريخ الطبري = تاريخ الأمم والملوك، للطبري: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (م: ٢٥٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٣١ تاريخ اليعقوبي، لأحمد بن إسحاق (أبي يعقوب) بن جعفر، الكاتب العباسي، المعروف باليعقوبي (م: بعد ٢٩٢هـ)، ط: دار صادر، بيروت.
- ١٣٢ تاريخ الخلفاء، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م: ٩١١هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.
- ١٣٣ التاريخ الكبير، للبخاري: محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري (م: ٢٥٦هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن.
- ١٣٤ تكملة فتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم، لمحمد تقي العثماني، ط: مكتبة دار العلوم كراتشي، باكستان.
- ١٣٥ التفهيمات الإلهية، لأحمد بن عبد الرحيم، المعروف بالشاه ولي الله الدهلوي (م: ١١٧٦هـ)، ط: المجلس العلمي، دابھيل، الهند.
- ١٣٦ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي: يوسف بن عبد الرحمن، أبو الحجاج جمال الدين المزي (م: ٧٤٢هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ١٣٧ تهذيب التهذيب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٣٨ تقريب التهذيب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط: دار اليسر، المدينة المنورة.
- ١٣٩ تحرير تقريب التهذيب، لبشار عواد معروف، وشعيب الأرناؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ١٤٠ تفسير المنار، لمحمد رشيد بن علي رضا القلموني (م: ١٣٥٤هـ)، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ١٤١ تفسير ابن أبي حاتم: لعبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ابن أبي حاتم (م: ٣٢٧هـ)، ط: نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.
- ١٤٢ التصريح بما تواتر في نزول المسيح، للكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م: ١٣٥٣هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ط: دار السلام، مصر.
- ١٤٣ تحفة الأعالي، حاشية لبعض المحققين على ضوء المعالي، ط: المكتبة المصرية، القاهرة.
- ١٤٤ التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، للقرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر أبو عبد الله القرطبي (م: ٦٧١هـ)، ط: دار الريان للتراث، القاهرة.
- ١٤٥ تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق، الملقب بمرتضى الزبيدي (م: ١٢٠٥هـ)، بتحقيق مجموعة من العلماء، ط: دار الهداية، القاهرة.

- ١٤٦ التدمرية، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (م: ٧٢٨هـ)، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.
- ١٤٧ التفسير المظهر، لمحمد ثناء الله القاضي الفاني فتي العثماني المظهر، (م: ١٢٢٥هـ)، ط: مكتبة رشيدية، كوئته.
- ١٤٨ الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، للمنذري: عبد العظيم بن عبد القوي، أبو محمد ذكي الدين المنذري (م: ٦٥٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٤٩ تذكرة الموضوعات، للفتني: محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفتني (م: ٩٨٦هـ)، ط: إدارة الطباعة المنيرية، مصر.
- ١٥٠ تذكرة الموضوعات، للمقدسي، محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي (م: ٥٠٧هـ)، ط: مير محمد كتب خانة، كراتشي.
- ١٥١ تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، لعثمان بن علي، فخر الدين الزيلعي (م: ٧٤٣هـ)، ط: المكتبة الإمدادية، ملتان.
- ١٥٢ تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، للدِّيار بَكْري: حسين بن محمد بن الحسن (م: ٩٦٦هـ)، ط: دار صادر، بيروت.
- ١٥٣ التاريخ الإسلامي (الوجيز)، للدكتور محمد سهيل طقوش، ط: دار المعارف، ديوبند، الهند.
- ١٥٤ تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف، للزيلعي: عبد الله بن يوسف بن محمد، جمال الدين الزيلعي (م: ٧٦٢هـ)، ط: دار ابن خزيمة، الرياض.
- ١٥٥ التعريفات، للجرجاني: علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (م: ٨١٦هـ)، ط: المطبعة الخيرية، مصر.
- ١٥٦ التلويح على التوضيح، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م: ٧٩٣هـ)، ط: مكتبة صبيح، مصر.
- ١٥٧ التعريفات، للسيد الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي (م: ٨١٦هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.
- ١٥٨ التحرير والتنوير، لابن عاشور: محمد طاهر بن محمد بن محمد طاهر بن عاشور (م: ١٣٩٣هـ)، ط: الدار التونسية، تونس.
- ١٥٩ التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري: عبد الله بن أبي عبد الله الحسين بن أبي البقاء (م: ٦١٦هـ)، ط: البابي حلي، مصر.
- ١٦٠ تنبيه القارئ لتقوية ما ضعفه الألباني، لعبد الله بن محمد بن أحمد الدويش (م: ١٤٠٩هـ)، ط: بريدة، القصيم.
- ١٦١ تاريخ المدينة، لابن شبة: زيد بن عبيدة بن ربطة النميري البصري (م: ٢٦٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٦٢ التلخيص الحبير، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

- ۱۶۳ التقریر والتجہیر علی تحریر الکمال بن الہمام، لمحمد بن محمد بن محمد، المعروف بابن أمیر حاج، ابن الموقت الحنفی (م: ۸۷۹ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بیروت.
- ۱۶۴ تفسیر أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لمحمد بن محمد بن مصطفى، أبو السعود العمادي (م: ۹۸۲ھ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بیروت.
- ۱۶۵ تفسیر النيسابوري = غرائب القرآن و رغائب الفرقان، للنيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد القمي (م: ۸۵۰ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بیروت.
- ۱۶۶ تفسیر الخازن = لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم، أبو الحسن، المعروف بالخازن (م: ۷۴۱ھ)، ط: دار الفكر، بیروت.
- ۱۶۷ تأنيب الخطيب علی ما ساقه فی ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، للكوثري: محمد زاهد بن الحسن الكوثري (م: ۱۳۷۱ھ)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.
- ۱۶۸ التوحيد، لابن منددة: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منددة العبدي (م: ۳۹۵ھ)، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
- ۱۶۹ التوحيد، لابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة، أبو بكر السلمي النيسابوري (م: ۳۱۱ھ)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.
- ۱۷۰ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، لابن عراق: علي بن محمد بن علي، ابن عراق الكناني (م: ۹۶۳ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بیروت.
- ۱۷۱ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م: ۹۱۱ھ) ط: مير محمد كتب خانہ، کراتشي.
- ۱۷۲ تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة، للدكتور محمد أمحزون، ط: مكتبة الكوثر، الرياض.
- ۱۷۳ تذكرة الحفاظ = طبقات الحفاظ، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م: ۷۴۸ھ)، ط: دار الفكر العربي، بیروت.
- ۱۷۴ تحفة اهل الامالي في شرح بداء الامالي، مولانا لاجر صاحب، پاکستان۔
- ۱۷۵ تفسیر عزیزی، شاه عبدالعزیز بن احمد (ولی اللہ) بن عبدالرحیم دہلوی (م: ۱۲۳۹ھ)، ط: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی۔
- ۱۷۶ تذکرۃ الرشید، مولانا عاشق الہی میرٹھی، ط: کتب خانہ اشاعت العلوم، محلہ مفتی، سہارنپور۔
- ۱۷۷ تحذیر الناس من انکار اثر ابن عباس، مولانا محمد قاسم نانوتوی (م: ۱۲۹۷ھ)، ط: مکتبہ حقیظیہ، گوجرانوالہ۔
- ۱۷۸ تاریخ مشائخ چشت، شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔
- ۱۷۹ ترجمان السنۃ، مولانا بدر عالم میرٹھی (م: ۱۳۸۵)، ط: مکتبہ مدنیہ، لاہور۔

- ١٨٠ تسكين الصدور في تحقيق احوال الموتى في البرزخ والقبور، مولانا سرفراز خان صفدر (م: ١٣٣٠هـ)، ط: مكتبة صفدر، كوجرانواله۔
١٨١ تحفة قاديانيت، مولانا محمد يوسف لدهيانوي، ط: عالمي مجلس تحفظ ختم نبوت، پاکستان۔

ش

- ١٨٢ ثمرات الأوراق في المحاضرات، لابن حجة الحموي: أبو بكر بن علي الحموي، تقي الدين ابن حجة (م: ٨٣٧هـ)، ط: مطبوع بهامش المستطرف في كل فن مستطرف من مكتبة الجمهورية العربية، مصر۔
١٨٣ الثقات، لابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي (م: ٣٥٤هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن۔

ج

- ١٨٤ جامع اللآلي شرح بدء الأمالي، للقاضي الشيخ محمد أحمد كنعان، ط: دار البشائر الإسلامية۔
١٨٥ الجرح و التعديل، لابن أبي حاتم: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الرازي (م: ٣٢٧هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن۔
١٨٦ جامع البيان في تأويل القرآن = تفسير الطبري، للطبري: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (م: ٣١٠هـ)، ط: دار هجر، القاهرة۔
١٨٧ الجواب الفصيح لما لفقّه عبد المسيح، لمحمود بن عبد الله شهاب الدين الآلوسي (م: ١٢٧٠هـ)، ط: دار البيان العربي، جدة۔
١٨٨ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م: ٧٢٨هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض۔
١٨٩ الجامع الصغير من حديث البشير النذير، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م: ٩١١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت۔
١٩٠ جامع التحصيل في أحكام المراسيل، للعلائي: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكليدي الدمشقي (م: ٧٦١)، ط: عالم الكتاب، بيروت۔
١٩١ جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (م: ٤٦٣هـ)، ط: دار الجيل، بيروت۔
١٩٢ جامع العلوم، الملقب بدستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون، لعبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (م: بعد ١١٨٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت۔

- ١٩٣ جلاء الأفهام، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م: ٧٥١هـ)، ط: مكتبة المؤيد، الرياض.
- ١٩٤ الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م: ٧٥١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٩٥ جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبور، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أشرف الأفغاني (م: ١٤٢٠هـ)، ط: دار الصميعي، الرياض.
- ١٩٦ جمهرة أنساب العرب، لابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (م: ٤٥٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٩٧ جمع الوسائل في شرح الشمائل، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م: ١٠١٤هـ)، ط: إدارة تاليفات أشرفية، ملتان.
- ١٩٨ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، لأبي البركات خير الدين الألوسي: نعمان بن محمود بن عبد الله (م: ١٣١٧هـ)، ط: مطبعة المدني، مصر.
- ١٩٩ الجواهر المضئية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد محي الدين الحنفي (م: ٧٧٥هـ)، ط: مير محمد كتب خانه، كراتشي.
- ٢٠٠ جهان ديده، مفتي محمد عثمان حفظه الله، ط: إدارة المعارف، كراچی.
- ٢٠١ جواهر القرآن، مولانا حسين علي، ترتيب: مولانا غلام الله خان، ط: كتب خان رشيدية، راولپنڈی.

ح

- ٢٠٢ حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي (م: ١٠٦٩هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٠٣ الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، للشيخ طه عبد الباقي سرور.
- ٢٠٤ الحباثك في أخبار الملائك، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م: ٩١١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٠٥ حاشية الأمير على اتحاف المريد شرح جوهره التوحيد، لمحمد بن محمد بن أحمد السنبائي الأزهرى (م: ١٢٣٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٠٦ الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، لزين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري (م: ٩٢٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٢٠٧ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م: ٧٥١هـ)، ط: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة.

٢٠٨ حلية الأولياء، لأبي نعيم: أحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصفهاني (م: ٤٣٠هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٠٩ الحق الدامغ، لأحمد بن حمد الخليلي الإباضي.

٢١٠ الحاوي للفتاوي، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م: ٩١١هـ)، ط: فاروقي كتب خانة، كراتشي.

٢١١ حقبة من التاريخ، لعثمان الخميس، ط: دار الإيمان، إسكندرية.

٢١٢ حجة الله البالغة، لأحمد بن عبد الرحيم، المعروف بالشاه ولي الله الدهلوي (م: ١١٧٦هـ)، ط: دار الكتب الحديثة، القاهرة.

٢١٣ حضرت عثمان ذوالنورين رضي الله عنه، مولانا سعيد احمد اكبر آبادي، ط: مولانا سعيد احمد اكبر آبادي اكيڈمی، كراچی.

٢١٤ حادثہ كربلا اور سبائی سازش، ابوفوزان كفايت اللہ سنابلی، ناشر: اسلامك انفارميشن سنٹر، كرا، ممبئی.

٢١٥ حل القرآن، مولانا حبيب احمد كرانوى، ط: اداره تاليفات اشرفیہ، ملتان.

خ

٢١٦ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر بن عمر البغدادي (م: ١٠٩٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١٧ خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي: تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الأزراري (م: ٨٣٧هـ)، ط: مكتبة الهلال، بيروت.

٢١٨ خلاصة الفتاوى، لطاهر بن عبد الرشيد البخاري (م: ٥٤٢هـ)، ط: مكتبة رشيدية، كوثه.

و

٢١٩ الدر المنثور، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م: ٩١١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٢٢٠ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأحمد بن يوسف بن عبد الدائم، المعروف بالسمين الحلبي (م: ٧٥٦هـ)، ط: دار القلم، دمشق.

٢٢١ الدولة الأموية عوامل الأزدهار وتدايعات الأنهار، للصلاحي: علي محمد الصّلاحي، ط: دار المعرفة، بيروت.

٢٢٢ الدعوات الكبير، للبيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: دار غراس، الكويت.

٢٢٣ درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م: ٧٢٨هـ)، ط: جامع الإمام محمد بن سعود، السعودية.

- ۲۲۴ دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها، للدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل، ط: دار إشبيلية، الرياض.
- ۲۲۵ الدر المستطاب في موافقات عمر بن الخطاب ...، للعمادي: حامد بن علي الدمشقي الحنفي (م: ۱۱۷۱ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ۲۲۶ دلائل النبوة، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ۴۵۸ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ۲۲۷ دلائل النبوة، لأبي نعيم الأصبهاني: أحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصفهاني (م: ۴۳۰ھ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن.
- ۲۲۸ الدر المختار مع حاشية محمد أمين بن عابدين الشامي (م: ۱۲۵۲ھ)، ط: إيج ايم سعيد كميني، كراتشي.
- ۲۲۹ الدولة الأموية المفتري عليها، للدكتور حمدي شاهين، ط: دار القاهرة للكتاب، القاهرة.
- ۲۳۰ درر الحكام في شرح غرر الأحكام، المتن والشرح كلاهما لمنلا/ مولى خسرو: محمد بن فراموز بن علي (م: ۸۸۵ھ)، مع حاشية الشرنبلالي (م: ۱۰۶۹ھ)، ط: دار إحياء الكتب العربية، مصر.
- ۲۳۱ ديوان طرفة بن العبد، لطرفة بن العبد بن سفيان البكري الشاعر الجاهلي (م: ۵۶۴ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ۲۳۲ ديوان الصباية، لابن أبي حجلة: أحمد بن يحيى بن أبي بكر التلمساني (م: ۷۷۶ھ)، ط: دار صادر، بيروت.
- ۲۳۳ ديوان الحماسة، لأبي تمام: حبيب بن أوس الطائي (م: ۲۳۲).
- ۲۳۴ ديوان المتنبي بشرح العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان، متن - أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي (م: ۵۴۹ھ). شرح - أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين العكبري (م: ۶۱۶ھ)، ط: دار المعرفة، بيروت.
- ۲۳۵ درج المعالي، لابن جماعة: عز الدين محمد بن أبي بكر بن جماعة الشافعي (م: ۸۱۹ھ)، ط: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
- ۲۳۶ دفع شبه التشبيه مع حاشية الكوثري، لابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (م: ۵۹۷ھ)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.
- ۲۳۷ الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ۸۵۲ھ)، ط: دار الجيل، بيروت.
- ۲۳۸ درس ترمذی، مفتی محمد تقی عثمانی، ط: مکتبہ دارالعلوم کراچی، پاکستان۔
- ۲۳۹ دفاع درس نظامی، مولانا رشید احمد سواتی۔
- ۲۴۰ دنیا کے عظیم مذاہب، سید حسن ریاض، ط: پاکستان کمیٹی کانگریس فار کچل فریڈم۔

ذ

- ٢٤١ ذیل طبقات الحنابلة، لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (م: ٧٩٥ھ)، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.
- ٢٤٢ ذیل میزان الاعتدال، للعراقي: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (م: ٨٠٦ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٤٣ ذیل مرآة الزمان، لأبي الفتح قطب الدين موسى بن محمد اليونيني (م: ٦٢٦ھ)، ط: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- ٢٤٤ ذخيرة الحفاظ، للمقدسي: أبو الفضل محمد بن طاهر، المعروف بابن القيسراني (م: ٥٠٧ھ)، ط: دار السلف، الرياض.
- ٢٤٥ ذم التأويل، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م: ٦٢٠ھ)، ط: دار السلفية، الكويت.
- ٢٣٦ ذكرى نذهب اور اسلام، مولوی عبد المجید بن مولوی محمد اسحاق، ط: صدیقی ٹرسٹ، کراچی۔

ر

- ٢٤٧ روح المعاني، لمحمود بن عبد الله شهاب الدين الآلوسي (م: ١٢٧٠ھ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٢٤٨ رد المحتار، لابن عابدين الشامي: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الشامي (م: ١٢٥٢ھ)، ط: ايچ ايم سعيد كمپني، كراتشي.
- ٢٤٩ رسائل ابن عابدين، لابن عابدين الشامي: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الشامي (م: ١٢٥٢ھ)، ط: سهيل اكيدمي.
- ٢٥٠ الروح، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م: ٧٥١ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٥١ الرسالة القشيرية، لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (م: ٤٦٥ھ)، ط: دار المعارف، القاهرة.
- ٢٥٢ روضة الطالبين عمدة المفتين، للنووي: يحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م: ٦٧٦ھ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٢٥٣ رحماء بينهم (تعريب: لقمان حكيم)، لمولانا محمد نافع، ط: دار المسلم، الرياض.
- ٢٥٤ الرد القويم البالغ على كتاب الخليلي المسمى بالحق الدامغ، لعلي بن محمد ناصر الفقيهي، ط: دار المآثر، المدينة النبوية.

- ٢٥٥ الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، لمحمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم، أبو الحسنات الأنصاري اللكنوي (م: ١٣٠٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م: ١٤١٧هـ)، ط: دار السلام، مصر.
- ٢٥٦ الرحيق المختوم، لصفي الرحمن المباركفوري (م: ١٤٢٧هـ)، ط: دار الهلال، بيروت.
- ٢٥٧ رسالة الإمام ابن جهيل في نفى الجهة عن الله تبارك وتعالى، لشهاب الدين أحمد بن يحيى بن إسماعيل ابن جهيل الشافعي، وهي منشورة في المجلد التاسع من طبقات الشافعية للإمام السكبي.
- ٢٥٨ الرسل والرسالات، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ط: دار النفائس، بيروت.
- ٢٥٩ الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد، لابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (م: ٥٩٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٦٠ الرد على من قال بفناء الجنة والنار، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م: ٧٢٨هـ)، ط: دار بلنسة، الرياض.
- ٢٦١ الروض الأنف، للسبهي: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (م: ٥٨١هـ)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.
- ٢٦٢ الرياض النضرة لمناقب العشرة، للطبري: أحمد بن عبد الله بن محمد، محب الدين الطبري (م: ٦٩٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٦٣ رحلة ابن بطوطة = تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، لابن بطوطة: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد الطنجي (م: ٧٧٩هـ)، ط: دار إحياء العلوم، بيروت.
- ٢٦٤ الرد الوافر، لابن ناصر الدين الدمشقي = محمد بن عبد الله بن محمد بن أحمد الشافعي (م: ٨٩٢هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٢٦٥ رأس الحسين، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (م: ٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور السيد الجميلي.
- ٢٦٦ رفع الأستار لإبطال القائلين بفناء النار، للصنعاني: محمد بن إسماعيل (م: ١٨٢هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٢٦٧ ردشيعيت، افادات مفتي محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ (م: ١٣١٤هـ)، مرتب: مفتي محمد فاروق رحمہ اللہ (م: ١٣٣٦هـ)، ط: مکتبہ محمودیہ، میرٹھ۔

ز

- ٢٦٨ زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م: ٥٩٧هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٦٩ زغل العلم، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م: ٧٤٨هـ)، ط: مكتبة الصحو الإسلامية، الكويت.

٢٧٠ زهر الأكم في الأمثال والحكم، لأبي علي اليوسي: الحسن بن مسعود بن محمد (م: ١١٠٢هـ)، ط: الشبوكة الحديدية، المغرب.

٢٧١ زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م: ٧٥١هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

س

٢٧٢ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (م: ٢٧٥هـ) تحقيق: محمد محيي الدين، ط: المكتبة العصرية، بيروت.

٢٧٣ سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى الترمذي (م: ٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٢٧٤ سن النسائي = المحتجب من السنن = السنن الصغرى، لأحمد بن شعيب النسائي (م: ٣٠٣هـ)، بعناية وترقيم عبد الفتاح أبو غدة، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٢٧٥ سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، أبو عبد الله (م: ٢٧٣هـ)، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء الكتب العربية.

٢٧٦ السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي (م: ٣٠٣هـ) بتحقيق حسن عبد المنعم شلبي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٧٧ سنن الدارمي، لعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي (م: ٢٥٥هـ)، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي.

٢٧٨ سنن الدارقطني، لعلي بن أحمد، أبو الحسن الدارقطني (م: ٣٨٥هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٢٧٩ السنن الكبرى، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: نشر السنة، ملتان.

٢٨٠ السنن الصغرى، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٢٨١ سنن سعيد بن منصور، لسعيد بن منصور بن شعبة، أبو عثمان الخراساني (م: ٢٢٧هـ)، ط: الدار السلفية، الهند.

٢٨٢ سبل السلام شرح بلوغ المرام، للصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، المعروف بالأُمير (م: ١١٨٢هـ)، ط: دار الحديث، القاهرة.

٢٨٣ سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، لمحمد بن يوسف الصالح الشامي (م: ٩٤٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

- ٢٨٤ سل السَّنَان فِي الذَّبِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سَفْيَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، لِسَعْدِ بْنِ ضَيْدَانَ السَّبْعِيِّ.
- ٢٨٥ سِير أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ، لِلذَّهَبِيِّ: مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَثْمَانَ شَمْسِ الدِّينِ الذَّهَبِيِّ (م: ٧٤٨هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٢٨٦ السَّنَةُ، لِأَبِي بَكْرٍ بْنِ أَبِي عَاصِمٍ: أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ الضَّحَّاكِ بْنِ مُخَلَّدِ الشَّيْبَانِيِّ (م: ٢٨٧هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٢٨٧ السَّنَةُ، لِلْخَلَّالِ: أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ هَارُونَ بْنِ يَزِيدِ الْخَلَّالِ الْبَغْدَادِيِّ (م: ٣١١هـ)، ط: دار الراية، الرياض.
- ٢٨٨ السِّيَرَةُ النَّبَوِيَّةُ، لِابْنِ إِسْحَاقَ: مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ يَسَارِ الْمُطَّلِبِيِّ الْمَدَنِيِّ (م: ١٥١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.
- ٢٨٩ السِّيَرَةُ النَّبَوِيَّةُ، لِابْنِ هِشَامَ: عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ هِشَامَ بْنِ أَيُّوبَ الْحَمِيرِيِّ (م: ٢١٣هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.
- ٢٩٠ سَمَطُ النُّجُومِ الْعَوَالِيِّ فِي أَنْبَاءِ الْأَوَائِلِ وَالتَّوَالِي، لِعَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ حُسَيْنَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ الْعَصَامِيِّ الْمَكِّيِّ (م: ١١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٩١ السَّحَرُ الْحَلَالُ فِي الْحُكْمِ وَالْأَمْثَالِ، لِأَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُصْطَفَى الْهَاشِمِيِّ (م: ٣٦٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٩٢ السَّرَاجُ الْمُنِيرُ فِي الْإِعَانَةِ عَلَى مَعْرِفَةِ بَعْضِ كَلَامِ رَبِّنَا الْحَكِيمِ، لِلشَّرِيبِيِّ: شَمْسُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْخَطِيبِ الشَّافِعِيِّ (م: ٩٧٧هـ)، ط: بولاق، مصر.
- ٢٩٣ السِّيفُ الصَّقِيلُ فِي الرَّدِّ عَلَى ابْنِ زَفِيلَ، لِلْسَّبْكِيِّ الْكَبِيرِ: أَبُو الْحَسَنِ تَقِي الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْكَافِي (م: ٧٥٦هـ) وَمَعَهُ تَكْمَلَةُ الرَّدِّ عَلَى نُونِيَّةِ ابْنِ الْقَيْمِ، لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ زَاهِدِ الْكُوْثَرِيِّ، ط: مكتبة الزهران، مصر.
- ٢٩٤ سِيرَتُ مَنْصُورِ حُلَاجَ، مُوَلَانَا ظَفَرُ أَحْمَدِ عَثْمَانِي (م: ١٣٩٣هـ)، ط: مكتبة دارالعلوم كراچی.
- ٢٩٥ سَانَحْ كَرَبَلَاكِ حَقِيقَتِ، أَفَادَاتُ مُوَلَانَا النَّذِيرِ خَانَ صَاحِبِ.
- ٢٩٦ سَمَاعُ مَوْتِي، مُوَلَانَا سِرْفَرُزْ خَانَ صَفَدَر (م: ١٢٢٩هـ)، ط: مكتبة صفدرية، گوجرانوالہ.

ش

- ٢٩٧ شَرْحُ الصَّوَاوِيِّ عَلَى جَوْهَرَةِ التَّوْحِيدِ، لِأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الْمَالِكِيِّ الصَّوَاوِيِّ (م: ١٢٤١هـ)، ط: دار ابن كثير، بيروت.
- ٢٩٨ شَعَبُ الْإِيمَانِ، لِلْبَيْهَقِيِّ: أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ أَبُو بَكْرٍ الْبَيْهَقِيُّ (م: ٤٥٨هـ) بِتَحْقِيقِ عَبْدِ الْعَلِيِّ عَبْدِ الْحَمِيدِ، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

٢٩٩ شرح معاني الآثار، للطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر الطحاوي (م: ٣٢١هـ)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٣٠٠ شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م: ٩١١هـ)، ط: دار المؤيد، الرياض.

٣٠١ شرح الزرقاني على المواهب اللدنية، للزرقاني: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المالكي (م: ١١٢٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٣٠٢ شرح سنن أبي داود، للعيني: محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني (م: ٨٥٥هـ)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

٣٠٣ شرح الحموي على الأشباه والنظائر لابن نجيم (م: ٩٧٠هـ) المسمى بـ غمز عيون البصائر، للحموي: أحمد بن محمد الحموي المصري (م: ١٠٩٨هـ)، ط: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

٣٠٤ شرح الكافية الشافية، لابن مالك الطائي: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (م: ٦٧٢هـ)، ط: جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

٣٠٥ شرح شافية ابن الحاجب، للرضي الإستراباذي: نجم الدين محمد بن الحسن (م: ٦٨٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٠٦ شرح العقيدة الطحاوية، للبابرتي: أكمل الدين محمد بن محمد الرومي (م: ٧٨٦هـ)، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.

٣٠٧ شرح النووي على مسلم = المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ليحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م: ٦٧٦هـ)، ط: دار الكتاب العربي، القاهرة.

٣٠٨ الشيعة وأهل البيت، لإحسان إلهي ظهير (م: ١٤٠٧هـ)، ط: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

٣٠٩ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، لعياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل السبتي (م: ٥٤٤هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٣١٠ شرح العقائد النسفية، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م: ٧٩٣هـ)، ط: دار البيروتي، دمشق.

٣١١ شرح المقاصد = شرح مقاصد الكلام، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م: ٧٩٣هـ)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٣١٢ شرح السلم في المنطق، للأخضري: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الصغير الأخضري (م: ٩٨٣هـ)، ط: دار القيومية العربية.

٣١٣ شرح العقيدة الطحاوية، للغزنوي: سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (م: ٧٣٠هـ)، ط: إدارة الكرز، مصر.

٣١٤ شرح العقيدة الطحاوية، لعبد الغني الغنيمي الميداني (م: ١٢٩٨هـ)، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.

٣١٥ شرح العقيدة الطحاوية، المنسوب إلى ابن أبي العز: علي بن علي بن محمد ابن أبي العز الدمشقي (م: ٧٩٢هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣١٦ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م: ٧٥١هـ)، ط: دار التراث، القاهرة.

٣١٧ شرح حديث النزول، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م: ٧٢٨هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٣١٨ شرح المواقف، للحر جاني: السيد الشريف علي بن محمد (م: ٨١٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١٩ شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابر تي: محمد بن محمد الرومي (م: ٧٨٦هـ)، ط: دار الفتح، بيروت.

٣٢٠ شرح الشفا، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م: ١٠١٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٢١ شرح العقيدة الواسطية، للعنيمين: محمد بن صالح بن محمد (م: ١٤٢١هـ)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.

٣٢٢ شرح العقيدة الواسطية، للهراس: محمد بن خليل حسن هراس (م: ١٣٩٥هـ)، ط: دار الهجرة، الرياض.

٣٢٣ شرح القصيدة النونية، للعنيمين: محمد بن صالح بن محمد (م: ١٤٢١هـ)، ط: مؤسسة الشيخ محمد صالح العثيمين الخيرية، الرياض.

٣٢٤ شرح القصيدة النونية، للهراس: محمد بن خليل حسن هراس (م: ١٣٩٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٢٥ شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي: هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (م: ٤١٨هـ)، ط: دار طيبة، الرياض.

٣٢٦ شرح قطر الندى وبلّ الصدى، لابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (م: ١٤٢١هـ)، ط: المكتبة التجارية، مصر.

٣٢٧ الشريعة، للآجري: محمد بن الحسين بن عبد الله، أبو بكر الآجريُّ البغدادي (م: ٣٦٠هـ)، ط: دار الوطن، الرياض.

٣٢٨ شرح مذاهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسك بالسنن، لابن شاهين: أبو حفص عمر بن أحمد (م: ٣٨٥هـ)، ط: مؤسسة قرطبة، مصر.

٣٢٩ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد العسكري الحنبلي: عبد الحي بن أحمد بن محمد (م: ١٠٨٩هـ)، ط: دار ابن كثير، بيروت.

٣٣٠ شرح شذور الذهب، لابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام (م: ٧٦١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٣١ شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٣٣٢ شفاء السقام في زيارة خير الأنام، للسبكي: علي بن عبد الكافي، تقي الدين السبكي الشافعي (م: ٧٥٦هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.

٣٣٣ شيعه ملت جعفرية كاتغار، حجة الله جازي.

٣٣٣ الشهاب الثاقب، لمولانا السيد حسين احمد المدني (م: ١٣٤٤هـ)، ط: مكتبة دار العلوم فيض مجري، فيصل آباد، باكستان.

ص

٣٣٥ صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي (م: ٣٥٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٣٦ صحيح ابن خزيمة، لمحمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (م: ٣١١هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٣٣٧ صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (م: ٢٥٦هـ) بتحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: دار طوق النجاة.

٣٣٨ صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري (م: ٢٦١هـ) بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي.

٣٣٩ صفة الجنة، لابن أبي الدنيا: أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد البغدادى الأموي (م: ٢٨١هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٤٠ صفة الجنة، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (م: ٤٣٠هـ)، ط: دار المأمون، دمشق.

٣٤١ صلح الإخوان من أهل الإيمان وبيان الدين القيم في تبرئة ابن تيمية وابن القيم، للشيخ داود أفندي النقشبندى، ط: مطبعة نخبة الأخبار، ممبئي، الهند.

٣٤٢ الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م: ٧٥١هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض.

٣٤٣ الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقه، لابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر، شهاب الدين أبو العباس (م: ٩٧٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٤٤ صحيح أشراف الساعة، لمصطفى أبو النصر الشلبي، ط: مكتبة السراي، جدة.

٣٤٥ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد، أبو نصر الجوهري الفارابي (م: ٣٩٣ھ)، ط: دار العلم للملايين، بيروت.

٣٤٦ الصارم المنكي في الرد على السبكي، لمحمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (م: ٧٤٤ھ)، ط: مؤسسة الريان، بيروت.

٣٣٤ صفات مشاہدات اور سلفی عقائد، ڈاکٹر مفتی عبدالواحد، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

ض

٣٤٨ الضعفاء والمتروكين، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م: ٥٩٧ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٤٩ ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م: ١٠١٤ھ)، تحقيق: عبد الحميد التركماني، ط: دار الفتح، عمان.

٣٥٠ ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م: ١٠١٤ھ)، تحقيق: محمد عدنان درويش، ط: دار اقرأ للطباعة والنشر، دمشق.

ط

٣٥١ الطبقات الكبرى، لابن سعد: محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله (م: ٢٣٠ھ)، ط: دار صادر، بيروت.

٣٥٢ طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي: عبد الوهاب بن تقي الدين، تاج الدين السبكي (م: ٧٧١ھ)، ط: هجر للطباعة والنشر، القاهرة.

٣٥٣ طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى: أبو الحسن محمد بن محمد (م: ٥٢٦ھ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٣٥٤ طبقات الشافعيين، لابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء دمشقي (م: ٧٧٤ھ)، ط: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

ظ

٣٥٥ الظرف والظرفاء، لأبي الطيب الوشاء: محمد بن أحمد بن إسحاق (م: ٣٢٥ھ)، ط: مكتبة الميانجي، مصر.

٣٥٦ ظفر الأمانى بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، لمحمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم، أبو الحسنات الأنصاري اللكنوي (م: ١٣٠٤ھ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م: ١٤١٧ھ)، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

ع

٣٥٧ عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، للعيني: محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني (م: ٨٥٥هـ)، ط: دار الحديث، ملتان.

٣٥٨ العرف الشَّذِي شرح سنن الترمذي، من إفادات محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري (م: ١٣٥٣هـ)، تحقيق: عمرو شوكت، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٥٩ عيون الأخبار، للدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (م: ٢٧٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦٠ عقيدة الإسلام مع تحية الإسلام، للعلامة الكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م: ١٣٥٣هـ)، ط: المجلس العلمي، الهند.

٣٦١ العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي المالكي (م: ٥٤٣هـ)، ط: مكتبة السنة، القاهرة.

٣٦٢ العظمة لأبي الشيخ: عبد الله بن محمد بن جعفر، أبو محمد الأصبهاني (م: ٣٦٩هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض.

٣٦٣ عقود الدرر العوالي بشرح بدء الأمالي، لقاسم الحنفي، مخطوط.

٣٦٤ العقيدة الصحيحة وما يضادها، لعبد العزيز بن عبد الله بن باز (م: ١٤٢٠هـ)، ط: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٣٦٥ العقيدة الواسطية، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م: ٧٢٨هـ)، ط: أضواء السلف، الرياض.

٣٦٦ العجاب في بيان الأسباب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢هـ)، ط: دار ابن الجوزي، بيروت.

٣٦٧ العبر في خبر من غبر، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م: ٧٤٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦٨ العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، للشامي: محمد أمين بن عابدين (م: ١٢٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦٩ العرش، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م: ٧٤٨هـ)، ط: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٣٧٠ عصمة الأنبياء، للرازي: محمد بن عمر بن الحسن الرازي (م: ٦٠٦هـ).

٣٧١ عصر الخلافة الراشدة، للدكتور أكرم ضياء العمري، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.

٣٧٢ العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، لابن الوزير: محمد بن إبراهيم بن علي الحسني القاسمي (م: ٨٤٠هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٧٣ العلل الواردة في الأحاديث النبوية، لعلي بن أحمد، أبو الحسن الدارقطني (م: ٣٨٥هـ)، ط: دار طيبة، الرياض.

۳۷۴ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے ہم عصر علماء، مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقی، ناشر: مکتبہ سراجیہ، ڈیرہ اسماعیل خان، پاکستان۔

۳۷۵ عبارات اکابر، مولانا سرفراز خان صفدر (م: ۱۳۲۹ھ)، ط: مدرسہ نصرت العلوم، گوجرانوالہ۔

۳۷۶ عیسائیت کیا ہے؟، مفتی محمد تقی عثمانی، ط: دارالاشاعت، کراچی۔

۳۷۷ علم جدید کا چیلنج، مولانا وحید الدین خان، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

۳۷۸ عصمت انبیاء علیہم السلام، لابن حزم: ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی قرطبی ظاہری (م: ۴۵۶ھ)، ترجمہ: ہدایت اللہ ندوی، ط: مین بازار، ملتان۔

۳۷۹ عصمت انبیاء علیہم السلام، از افادات مولانا محمد یوسف بنوری (م: ۱۳۹۷ھ)، ط: آگرہ، ہندوستان۔

۳۸۰ عصمت انبیاء علیہم السلام، از افادات شمس الحق افغانی (م: ۱۴۰۳ھ)، ط: تاج کتب خانہ، پشاور۔

۳۸۱ علم الکلام، مولانا محمد ادریس کاندھلوی (م: ۱۳۹۴ھ)، ط: زمزم پبلشرز، کراچی۔

۳۸۲ علوم القرآن، مولانا شمس الحق افغانی (م: ۱۴۰۳ھ)، ط: میزان، کراچی۔

۳۸۳ علوم القرآن، مفتی محمد تقی عثمانی، ط: مکتبہ دارالعلوم، کراچی۔

۳۸۴ علوم القرآن، صحتی صالح، ترجمہ: غلام احمد حریری، ط: کشمیر بکڈ پو، فیصل آباد۔

۳۸۵ عیون العرفان فی علوم القرآن، مولانا مظہر الدین احمد بلگرامی، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

غ

۳۸۶ غریب الحدیث، لابن السجوزی: عبد الرحمن بن علی بن محمد السجوزی أبو الفرج (م: ۵۹۷ھ)، ط: دار الکتب العلمیہ، بیروت۔

۳۸۷ غیاث الأمم فی التیاث الظلم، لإمام الحرمین: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ط: مكتبة إمام الحرمين.

۳۸۸ غذاء الألباب فی شرح منظومة الآداب، لأبي العون شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي (م: ۱۸۸ھ)، ط: مؤسسة قرطبة، مصر۔

۳۸۹ الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، لأبي حفص سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (م: ۷۷۳ھ)، ط: مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت۔

ف

۳۹۰ الفتوحات الربانية على الأذكار النووية، لمحمد بن علان الصديقي الشافعي (م: ۱۰۵۷ھ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت۔

۳۹۱ فتاوى ابن الصلاح، لعثمان بن عبد الرحمن تقي الدين (م: ۴۶۳ھ)، ط: عالم الكتاب، بيروت۔

- ٣٩٢ الفتاوى التاتارخانية، للشيخ عالم بن العلاء الدهلوي الهندي (م: ٧٨٦هـ)، ط: مكتبة زكريا، ديوبند، الهند.
- ٣٩٣ فتاوى قاضىخان على هامش الهندية، لقاضىخان: فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندى (م: ٥٩٢هـ)، ط: دار صادر، بيروت.
- ٣٩٤ الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، لجماعة من العلماء، ط: دار القلم، بيروت.
- ٣٩٥ الفقه الأكبر، المنسوب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت (م: ١٥٠هـ)، برواية أبي مطيع البلخي، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات العربية.
- ٣٩٦ الفتح الرحمانى في فتاوى السيد ثابت أبى المعاني، للثابت النمنكاني: أبو المعاني حامد مرزا خان (م: ١٣٩٣هـ)، ط: مكتبة دار الإيمان، المدينة المنورة.
- ٣٩٧ فتاوح الرحموت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي (م: ١٢٢٥هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٣٩٨ فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، للدكتور غالب بن علي عواجي، ط: المكتبة العصرية الذهبية، جدة.
- ٣٩٩ الفرق بين الفرق، لأبي منصور الأسفراييني = عبد القادر بن طاهر بن عبد الله البغدادي (م: ٤٢٩هـ)، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ٤٠٠ الفاضح لمذهب الشيعة الإمامية، للشيخ حامد الإدريسي، ط: مكتبة الرضوان، القاهرة.
- ٤٠١ الفرق الكلامية الإسلامية، للدكتور علي عبد الفتاح المغربي، ط: مكتبة وهبة القاهرة.
- ٤٠٢ فتاوى الرملي، لشهاب الدين أحمد بن حمزة الأنصاري الرملي (م: ٩٥٧هـ)، مطبوع على هامش فتاوى الفقهية الكبرى.
- ٤٠٣ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.
- ٤٠٤ فيض القدير، للمناوي: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي (م: ١٠٣١هـ)، ط: المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
- ٤٠٥ الفتاوى الهندية = الفتاوى العالمية، لجنة من العلماء برئاسة نظام الدين البلخي، ط: دار الفكر، بيروت.
- ٤٠٦ الفقيه والمتفقه، لأبي بكر البغدادي: أحمد بن علي الخطيب (م: ٤٦٣هـ)، ط: دار ابن الجوزي، بيروت.
- ٤٠٧ فضائل الصحابة، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل (م: ٢٤١هـ)، ط: دار ابن الجوزي، بيروت.
- ٤٠٨ فيض الباري على صحيح البخاري، أمالي محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري (م: ١٣٥٣هـ)، ط: مطبعة حجازي، القاهرة.

- ۴۰۹ فوات الوفيات، لمحمد بن شاکر بن أحمد الکتبی (م: ۷۶۴ھ)، ط: دار صادر، بیروت.
- ۴۱۰ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (م: ۴۵۶ھ)، ط: دار الجيل، بیروت.
- ۴۱۱ الفروق اللغوية، للعسكري: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري (م: بعد ۳۹۵ھ)، ط: دار العلم، القاهرة.
- ۴۱۲ الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، لسعد رستم، ط: الأوائل للنشر والتوزيع، سورية.
- ۴۱۳ الفردوس بمأثور الخطاب، للدليمي: شيرويه بن شهردار بن شيرويه الدليمي (م: ۵۰۹ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بیروت.
- ۴۱۴ فتح القدير، لابن همام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (م: ۸۶۱ھ)، ط: دار الفكر، بیروت.
- ۴۱۵ الفوائد المجموعة، للشوكانی: محمد بن علي بن محمد الشوكانی (م: ۱۲۵۰ھ)، ط: المكتب الإسلامي، بیروت.
- ۴۱۶ الفتاوى الحموية الكبرى، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م: ۷۲۸ھ)، ط: دار الصميعي، الرياض.
- ۴۱۷ فهرس الفهارس، لعبد الحي الكتاني (م: ۱۳۸۲ھ)، ط: دار الغرب الإسلامي.
- ۴۱۸ الفتاوى الحديثية، لابن حجر الهيتمي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر (م: ۹۷۴ھ)، ط: دار الفكر، بیروت.
- ۴۱۹ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م: ۷۲۸ھ)، ط: مكتبة دار البيان، دمشق.
- ۴۲۰ فتاوى الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في مجموع المؤلفات، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ۴۲۱ فتح المبين بنقد كتاب الأربعين، لعبد الله بن الصديق الغماري (م: ۱۴۱۳ھ)، ط: المكتبة التخصصية للرد على الوهابية.
- ۴۲۲ فتح الملهم، للعلامة شبير أحمد بن فضل الرحمن العثماني (م: ۱۳۶۹ھ)، ط: مكتبة دار العلوم، كراتشي.
- ۴۲۳ فضل الباري، علامة شبير احمد عثمانی (م: ۱۳۶۹)، ط: اداره علوم شرعيه، كراچی۔
- ۴۲۴ فتاوى رشيدية، مولانا شيد احمد گنگوہی (م: ۱۳۲۳ھ)، ط: مکتبہ رحمانیہ لاہور۔
- ۴۲۵ فتاوى دارالعلوم زكريا، مفتي رضا الحق صاحب شيخ الحديث ومفتي دارالعلوم زكريا، جنوبي افريقه، ط: زمزم پبلشرز، كراچی۔

ق

- ٤٢٦ قوت القلوب، لأبي طالب المكي: محمد بن علي بن عطية الحارثي (م: ٣٨٦ هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٢٧ قرة العينين على تفسير الجالين، لمحمد أحمد كنعان، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- ٤٢٨ القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع، للسخاوي: محمد بن عبد الرحمن بن محمد، شمس الدين السخاوي (م: ٩٠٢ هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط: مؤسسة الريان، بيروت.
- ٤٢٩ قواعد في علوم الحديث، لظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي (م: ١٣٩٤ هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م: ١٤١٧ هـ)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- ٤٣٠ القراءة عند القبور، لأبي بكر أحمد بن محمد الخلال (م: ٣١١ هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٣١ القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام، لسيف بن علي العصري، ط: دار الفتح الأردن.
- ٤٣٢ قصص الأنبياء، لابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء دمشقي (م: ٧٧٤ هـ)، ط: مطبعة دار التأليف، القاهرة.
- ٤٣٣ القادياني والقاديانية دراسة وتحليل، لأبي الحسن علي الندوي (م: ١٩٩٩ م)، الناشر: المجلس العلمي الإسلامي، لكنهو، الهند.
- ٤٣٤ القاديانية ومعتقداته، للأستاذ منظور أحمد جنيوتي، الباكستاني، ط: الإدارة المركزية للدعوة والإرشاد، باكستان.
- ٤٣٥ القاديانية نشأتها وتطورها، لحسن عيسى عبد الظاهر، الناشر: سلسلة البحوث الإسلامية، الأزهر.
- ٤٣٦ القاديانية دراسات وتحليل، لإحسان إلهي ظهير، الناشر: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.
- ٤٣٧ قاعلة جلييلة في التوسل والوسيلة، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م: ٧٢٨ هـ)، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات.
- ٢٣٨ قرآن، سائنس اور ٹکنالوجی، انجینئر شفیق حیدر دانش۔
- ٢٣٩ قصص القرآن، مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی (م: ١٣٨٢ هـ)، ط: دار الاشاعت، کراچی۔

ک

- ٤٤٠ كشف الخفاء ومزيل الإلباس، لإسماعيل بن محمد العجلوني (م: ١١٦٢ هـ)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

- ٤٤١ الكليات، لأبي البقاء الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني أبو البقاء الكفوي (م: ١٠٩٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٤٤٢ الكشف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لمحمود بن عمر، أبو القاسم، جلال الله الزمخشري (م: ٥٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٤٤٣ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد أعلى بن علي بن حامد التهانوي (م: ١١٩١م)، ط: سهيل أكيدكي، لاهور.
- ٤٤٤ الكامل في التاريخ، لابن الأثير: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري (م: ٦٣٠هـ)، ط: دار الكتب العربي، بيروت.
- ٤٤٥ الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: أبو أحمد عبد الله بن عدي بن أحمد الجرجاني (م: ٣٦٥هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.
- ٤٤٦ الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشف، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢هـ)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٤٤٧ المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (م: ٥٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٤٨ الكامل في اللغة والأدب، للمبرد: محمد بن يزيد الشمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (م: ٢٨٦هـ)، ط: دار الفكر العربي، القاهرة.
- ٤٤٩ كرامات الأولياء، لأبي الفداء الإبي: عبد الرقيب بن علي بن الحسن، ط: المكتبة الإسلامية، القاهرة.
- ٤٥٠ كتاب المحن، لأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي (م: ٣٣٣هـ)، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ٤٥١ كرامات الأولياء، للالكائي: هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (م: ٤١٨هـ)، ط: دار طبية، الرياض.
- ٤٥٢ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، المشهور باسم حاجي خليفة (م: ١٠٦٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٥٣ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري (م: ٧٣٠هـ)، ط: ايح ايم سعيد، باكستان.
- ٤٥٤ كشف الأستار عن زوائد البزار، لعلي بن أبي بكر نور الدين الهيثمي (م: ٨٠٧هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٤٥٥ الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، للشيخ سعيد فودة، ط: دار الرزي، عمان.

- ٤٥٦ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م: ٤٨٠ھ)، تحقيق: محمد عوامة حفظه الله، ط: دار المنهاج، جدة.
- ٣٥٤ كفايت المفتي، مولانا محمد كفايت اللہ دہلوی (م: ١٣٤٢ھ)، ط: دار الاشاعت، کراچی۔

گ

- ٣٥٨ گلستان سعدی، شیخ مصلح الدین شرف الدین بن عبد اللہ شیرازی (م: ٦٩١)، ط: قدیمی کتب خانہ، کراچی۔

ل

- ٤٥٩ لسان العرب، لابن منظور: محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الإفريقي (م: ٧١١ھ)، ط: دار صادر، بيروت.
- ٤٦٠ اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م: ٩١١ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٦١ اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، لإبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري (م: ١١٩٠ھ)، ط: دار البصائر، القاهرة.
- ٤٦٢ لسان الميزان، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢ھ)، ط: إداره تاليفات أشرفيه، ملتان.
- ٤٦٣ لامع الدراري على جامع البخاري، إفادات الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي (م: ١٣٢٣ھ)، التعليقات لمحمد زكريا بن محمد يحيى الكاندهلوي المهاجر المدني (م: ١٤٠٢ھ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.
- ٤٦٤ لطائف البال في الفروق بين الأهل والآل، لمحمد موسى الروحاني البازي (م: ١٤١٩ھ)، ط: إدارة التصنيف والأدب، لاهور، باكستان.
- ٤٦٥ لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، للرازي: فخر الدين محمد بن عمر (م: ٦٠٦ھ)، مطبعة الشرفية، مصر.
- ٤٦٦ لسان الميزان، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢ھ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- ٤٦٧ لباب الآداب، للشعالبي: أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (م: ٨٦٧ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٦٨ لله ثم للتاريخ = كشف الأسرار وتبرئة الأئمة الأطهار، لحسين الموسوي.
- ٤٦٩ لقط المرجان في أحكام الجان، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م: ٩١١ھ)، ط: مكتبة القرآن، مصر.

٤٧٠ الباب في شرح الكتاب، للميداني: عبد الغني بن طالب الغنيمي الميداني دمشقي (م: ١٢٩٨هـ)، ط: المكتبة العلمية، بيروت.

م

٤٧١ المقاصد الحسنة، للسخاوي: محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (م: ٩٠٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٧٢ المنتقى من منهاج الاعتدال، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م: ٧٤٨هـ)، ط: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، الرياض.

٤٧٣ مرويَات أبي مخنف في تاريخ الطبري، ليحيى بن إبراهيم بن علي يحيى، ط: دار العاصمة، الرياض.

٤٧٤ المختصر من المختصر من مشكل الآثار، لأبي المحاسن جمال الدين يوسف بن موسى الملطي الحنفي (م: ٨٠٣هـ)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٤٧٥ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م: ١٠١٤هـ)، ط: مكتبة إمدادية، ملتان.

٤٧٦ المغرب في ترتيب المعرب، لأبي المكارم الخوارزمي: أبو الفتح برهان الدين ناصر بن عبد السيد (م: ٦١٠هـ)، ط: إدارة دعوة الإسلام.

٤٧٧ مختصر التحفة الاثني عشرية، للشاه عبد العزيز الدهلوي (م: ١٢٣٩هـ)، ونقل من الفارسية إلى العربية غلام محمد بن محيي الدين عمر الأسلمي، واختصره محمد سكري الآلوسي، ط: المطبعة السلفية، مصر.

٤٧٨ المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (م: ٥٠٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٤٧٩ محاضرات الأدباء، للأصفهاني: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (م: ٥٠٢هـ)، ط: شركة دار الأرقم، بيروت.

٤٨٠ معرفة السنن والآثار، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، (م: ٤٥٨هـ) تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط: دار الوفاء، القاهرة.

٤٨١ المستدرك على الصحيحين، للحاكم: محمد بن عبد الله (م: ٤٠٥هـ)، ط: دار ابن حزم، بيروت.

٤٨٢ مجمع الزوائد، لعلي بن أبي بكر نور الدين الهيثمي (م: ٨٠٧هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٨٣ مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (م: ٢٤١هـ) بتحقيق شعيب الأرناؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

- ٤٨٤ المسند الجامع، لمحمود محمد خليل، ط: دار الجيل، الكويت.
- ٤٨٥ مسند الربيع، للربيع بن حبيب بن عمرو الأزدي البصري الإباضي (م: بين ١٧١-١٨٠هـ)، ط: مكتبة منسقط، عمان.
- ٤٨٦ مسند الشهاب، لمحمد بن سلامة بن جعفر القضاعي المصري (م: ٤٥٥هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٤٨٧ مصنف عبد الرزاق، لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (م: ٢١١هـ)، ط: المجلس العلمي، الهند.
- ٤٨٨ المؤلف والمختلف، للدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن البغداد (م: ٣٨٥هـ)، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ٤٨٩ المصنف لابن أبي شيبة = الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لعبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي (م: ٢٣٥هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط: المجلس العلمي، الهند.
- ٤٩٠ مرام الكلام في عقائد الإسلام، للفرهاوي: محمد عبد العزيز، ط: زمزم ببلشز، كراتشي.
- ٤٩١ منح الروض الأظهر شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م: ١٠١٠هـ)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- ٤٩٢ ميزان الاعتدال، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م: ٧٤٨هـ)، ط: دار الفكر العربي، بيروت.
- ٤٩٣ المغني في الضعفاء، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م: ٧٤٨هـ)، ط: دار إحياء التراث الإسلامي، قطر.
- ٤٩٤ المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية، لعبد الله الهرري، ط: شركة دارالمشايخ، بيروت.
- ٤٩٥ المسند، للإمام الشافعي: محمد بن إدريس بن العباس القرشي المكي، أبو عبد الله (م: ٢٤٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٩٦ مقالات الكوثري، لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري (م: ١٣٧١هـ)، ط: ايج ايم سعيد كميني، كراتشي.
- ٤٩٧ مدارك التنزيل وحقائق التاويل = تفسير النسفي، لعبد الله بن أحمد بن محمود، أبو البركات النسفي (م: ٧٠١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.
- ٤٩٨ مختار الصحاح، للرازي: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي (م: ٦٦٦هـ)، ط: المكتبة العصرية، بيروت.
- ٤٩٩ المعجم الكبير، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م: ٣٦٠هـ) تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط: مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

- ٥٠٠ المعجم الأوسط، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م: ٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله، ط: دار الحرمين، القاهرة.
- ٥٠١ المعجم الصغير، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م: ٣٦٠هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٥٠٢ مسند الشاميين، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م: ٣٦٠هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٥٠٣ مسند أبي يعلى، لأحمد بن علي أبو يعلى الموصلي (م: ٣٠٧هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، ط: دار المأمون، دمشق.
- ٥٠٤ مسند عبد بن حميد، لعبد بن حميد بن نصر، أبو محمد الكشي (م: ٢٤٩هـ)، ط: مكتبة السنة، القاهرة.
- ٥٠٥ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢هـ)، ط: دار العاصمة، السعودية.
- ٥٠٦ المجموع شرح المذهب، للنووي: يحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م: ٦٧٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.
- ٥٠٧ مصنف عبد الرزاق، لعبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعاني (م: ٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط: المجلس العلمي، الهند.
- ٥٠٨ الموطأ، لمالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني (م: ١٧٩هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي.
- ٥٠٩ موطأ محمد = موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني (م: ١٨٩هـ)، ط: قديمي كتب خانة، كراتشي.
- ٥١٠ مسائل في علم التوحيد، لوهبي سليمان غاوي، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- ٥١١ المنازل والديار، لابن منقذ: أبو المظفر مؤيد الدولة مجد الدين أسامة بن مرشد الكناني الكلبي الشيرازي (م: ٥٨٤هـ).
- ٥١٢ مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، لإبراهيم بن عمر البقاعي (م: ٨٨٥هـ)، ط: مكتبة المعارف، الرياض.
- ٥١٣ الملل والنحل، للشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (م: ٥٤٨هـ)، ط: دار ابن حزم، بيروت.
- ٥١٤ معرفة الصحابة، لأبي نعيم: أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (م: ٤٣٠هـ)، ط: دار الوطن، الرياض.
- ٥١٥ مفتاح دار السعادة، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م: ٧٥١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥١٦ معجم البلدان، لياقوت بن عبد الله، شهاب الدين الحموي (م: ٦٢٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.
- ٥١٧ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار = تخريج أحاديث الإحياء، المطبوع بهامش الإحياء، للعراقي: عبد الرحيم بن الحسين أبو الفضل زين الدين (م: ٨٠٦هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.
- ٥١٨ مجموعة رسائل ابن رجب، لعبد الرحمن بن أحمد بن رجب (م: ٧٩٥هـ)، ط: الفاروق الحديثة، القاهرة.

- ٥١٩ مجموعة رسائل ابن عابدين: محمد أمين بن عابدين الشامي (م: ١٢٥٢هـ)، ط: سهيل اكيدي، الإهور.
- ٥٢٠ مجموع رسائل السقاف، لحسن بن علي السقاف، ط: دار الإمام الرواس، بيروت.
- ٥٢١ مجموع الفتاوى، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م: ٧٢٨هـ)، ط: مجمع الملك فهد.
- ٥٢٢ مناقب الإمام أحمد بن حنبل، لابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (م: ٥٩٧هـ)، ط: دار هجر، القاهرة.
- ٥٢٣ المنهاج القويم، لابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر، شهاب الدين أبو العباس (م: ٩٧٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥٢٤ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م: ٧٥١هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٥٢٥ مفاتيح العلوم، للخوارزمي: محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله الخوارزمي (م: ٣٨٧هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٥٢٦ المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، لابن تغري بردي: أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (ط: ٧٨٤هـ)، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- ٥٢٧ موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، لنخبة من علماء باكستان، ط: دار قتيبة، بيروت.
- ٥٢٨ محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة الأموية -، لمحمد الخضري بك، ط: دار القلم، بيروت.
- ٥٢٩ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، للدكتور مانع بن حماد الجهني، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض.
- ٥٣٠ مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية، للدكتور محمد بن عبد الهادي بن رزّان الشيباني، ط: دار طبية، الرياض.
- ٥٣١ معارج القبول بشرح سلم الوصول، لحافظ بن أحمد بن علي الحكمي (م: ١٣٧٧هـ)، ط: دار ابن القيم، الدمام.
- ٥٣٢ مختصر معارج القبول، لأبي عاصم هشام بن عبد القادر، ط: مكتبة الكوثر، الرياض.
- ٥٣٣ موسوعة الفرق والمذاهب والأديان المعاصرة، للشيخ ممدوح الحربي، ط: شركة ألفا للنشر والإنتاج الفني، مصر.
- ٥٣٤ المصنوع في معرفة الحديث الموضوع = الموضوعات الصغرى، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م: ١٠١٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م: ١٤١٧هـ)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- ٥٣٥ المسامرة شرح المسامرة مع حاشية العلامة قاسم بن قطلوبغا، لكمال بن أبي شريف، ط: دار العلوم ديوبند، الهند.

- ٥٣٦ مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، للقطاني: أبو محمد صالح بن محمد بن حسن، ط: دار الصميعي، الرياض.
- ٥٣٧ معجم المناهي اللفظية، لبكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله (م: ٤٢٩هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض.
- ٥٣٨ مجموعة رسائل في وحدة الوجود للفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر (م: ٧٩٣هـ)، ولعلي القاري: أبو الحسن نور الدين سلطان بن علي القاري (م: ١٠١٤هـ)، مخطوط.
- ٥٣٩ مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م: ٧٢٨هـ)، ط: لجنة التراث العربي، بيروت.
- ٥٤٠ المصباح المنير، للفيومي: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المقري (م: ٧٧٠هـ)، ط: دار الحديث، مصر.
- ٥٤١ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م: ٧٢٨هـ)، ط: مؤسسة قرطبة، القاهرة.
- ٥٤٢ المرقات في المنطق، لمولانا فضل إمام الخير آبادي (م: ١٢٤٠هـ)، ط: مكتبة البشري، كراتشي، باكستان.
- ٥٤٣ الموضوعات، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م: ٥٩٧هـ)، ط: دار الحديث، القاهرة.
- ٥٤٤ مُرُوجُ الدَّهَبِ ومعادن الجواهر، للمسعودي: علي بن الحسين بن علي، أبو الحسن المسعودي (م: ٣٤٦هـ)، ط: دار الأندلس، بيروت.
- ٥٤٥ مشكل الآثار، للطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر الأزدي المصري، المعروف بالطحاوي (م: ٣٢١هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٥٤٦ مختصر المعاني، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م: ٧٩٣هـ)، ط: إيج ايم سعيد كمبني، كراتشي.
- ٥٤٧ مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، لليافعي: عبد الله بن أسعد بن علي، أبو محمد اليافعي (م: ٧٦٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥٤٨ مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (م: ٣٩٥هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.
- ٥٤٩ المغازي، للواقدي: محمد بن عمر بن واقد، أبو عبد الله الواقدي (م: ٢٠٧هـ)، ط: عالم الكتب، بيروت.
- ٥٥٠ المواقف، لعبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي (م: ٧٥٦هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.
- ٥٥١ مقالات الإسلاميين، للأشعري: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري (م: ٣٢٤هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٥٥٢ المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م: ٧٥١هـ)، ط: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

- ۵۵۳ معجم ابن الأعرابي، لأحمد بن محمد بن زياد، أبو سعيد ابن الأعرابي البصري (م: ۴۰۰ھ)، ط: دار ابن الجوزي، السعودية.
- ۵۵۴ مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة، لابن الموصلی: محمد بن محمد بن عبد الكريم شمس الدين (م: ۷۷۴ھ)، ط: دار الحديث، القاهرة.
- ۵۵۵ مختصر تفسير ابن كثير، اختصار: محمد علي الصابوني، ط: دار القرآن الكريم، بيروت.
- ۵۵۶ مناهل العرفان في علوم القرآن، لمحمد عبد العظيم الزرقاني (م: ۱۳۶۷ھ)، ط: دار إحياء الكتب العربية، مصر.
- ۵۵۷ مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام في اليقظة والمنام، لمحمد بن موسى، ابن النعمان الزركشي التلمساني (م: ۶۸۳ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ۵۵۸ مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة، لعبد الفتاح أبي غدة (م: ۱۴۱۷ھ)، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.
- ۵۵۹ مشكلات القرآن، لمحمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري (م: ۱۳۵۳ھ)، ط: إدارة القرآن، كراتشي.
- ۵۶۰ المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد التميمي الدارمي (م: ۳۵۴ھ)، ط: دار الوعي، حلب.
- ۵۶۱ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م: ۵۹۷ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ۶۶۲ مصادر ابن أبي العز الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية، لعبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف.
- ۶۶۳ موسوعة الألباني في العقيدة، لمحمد ناصر الدين الألباني (م: ۱۴۲۰ھ)، ط: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، اليمن.
- ۶۶۴ معارف السنن، لمحمد يوسف الحسيني البنوري (م: ۱۳۹۷ھ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.
- ۵۶۵ مفاهيم يجب أن تصحح، لمحمد بن علوي بن عباس المالكي المكي، ط: مطبعة المساحة، الخرطوم.
- ۵۶۶ مجموع قوانین اسلام، ڈاکٹر تنزیل الرحمن، ط: ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، پاکستان۔
- ۵۶۷ مثنوی مولوی معنوی، محی الدین مولانا جلال الدین بلخی رومی (م: ۶۷۲ھ)، ط: دار الاشاعت، کوئٹہ، پاکستان۔
- ۵۶۸ المہند علی المفند، مولانا خلیل احمد سہارنپوری (م: ۱۳۲۶ھ)، ط: مکتبہ مدنیہ، لاہور۔
- ۵۶۹ مکالمہ بین المذہب، افادات مولانا ولی خان مظفر، ط: مکتبہ فاروقیہ، کراچی۔
- ۵۷۰ مقام حیات، علامہ خالد محمود، ط: دار المعارف، لاہور۔
- ۵۷۱ ملفوظات کشمیری، مولانا محمد انور شاہ بن معظم شاہ (م: ۱۳۵۳ھ)، ط: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، پاکستان.
- ۵۷۲ معارف القرآن، مفتی محمد شفیع بن مولانا محمد یاسین عثمانی دیوبندی (م: ۱۳۹۶ھ)، ط: ادارۃ المعارف، کراچی۔

٥٤٣ معارف القرآن، مولانا محمد ادریس کاندھلوی (م ۱۳۹۴ھ)، ط: مکتبۃ المعارف، شہداد پور، سندھ۔

ن

٥٧٤ النکت والعیون = تفسیر الماوردي، علي بن محمد بن حبيب الماوردي (م: ٤٥٠ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٧٥ النبوات، لابن تیمیة، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تقي الدين ابن تیمیة الحراني (م: ٧٢٨ھ)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.

٥٧٦ نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، للتلمساني: شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ (م: ١٠٤١ھ)، ط: دار صادر، بيروت.

٥٧٧ نشر اللآلي، لشهاب الدين أحمد بن إبراهيم الدقوسي (م: ١١٣٣ھ)، ط: دار البيروتي، دمشق.

٥٧٨ النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير: المبارك بن محمد بن محمد ابن الأثير الجزري (م: ٦٠٦ھ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥٧٩ نهاية الأرب في فنون الأدب، للنويري: أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي (م: ٧٣٣ھ)، ط: دار الكتب والوقائق القومية، القاهرة.

٥٨٠ نوادر الأصول في أحاديث الرسول، للحكيم الترمذي: محمد بن علي بن الحسن (م: نحو ٣٢٠ھ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٥٨١ النبراس شرح شرح العقائد، لمحمد عبد العزيز الفرهاوي (م: ١٢٣٩ھ)، ط: مكتبة إمدادية، ملتان.

٥٨٢ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لأبي المحاسن يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (م: ٨٧٤ھ)، ط: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.

٥٨٣ النجوم السارية في تأويل حديث الجارية، لجميل حليم الحسيني، ط: شركة دار المشاريع، بيروت.

٥٨٤ نخبة اللآلي، لمحمد بن سليمان الرياحي الحلبي (م: ١٢٢٨ھ).

٥٨٥ نصب الرأية لأحاديث الهداية، للزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (م: ٧٦٢ھ)، ط: مؤسسة الريان، بيروت.

٥٨٦ التنف في الفتاوى، لأبي الحسن علي بن الحسين السغدري (م: ٤٦١ھ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٨٧ نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، للكوثري: محمد زاهد (م: ١٣٧١ھ)، ط: دار الجيل، القاهرة.

٥٨٨ النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢هـ)، ط: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٥٨٩ نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، مع ذكر أدلة الفريقين، للشيخ زاده: عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الأماسي، ط: المطبعة الأدبية، القاهرة.

٥٩٠ نثر اللآلي في شرح نظم الأمالي، للسيد عبد الحميد بن عبد الله الآلوسي (م: ١٣٢٤هـ)، ط: تركيا.

٥٩١ نور الأنوار، لملاحيون: أحمد بن أبي سعيد (م: ١١٣٠هـ)، ط: ايج ايم سعيد، كراتشي.

٥٩٢ نقش دوام (سوانح حضرت مولانا محمد انور شاه كشميري رحمه الله)، از مولانا انظر شاه مسعودي رحمه الله، ط: المكتبة النورية، كراچی.

و

٥٩٣ الوافي بالوفيات، للصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (م: ٧٦٤هـ)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

٥٩٤ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأحمد بن محمد بن إبراهيم، ابن خلكان البرمكي الإربلي (م: ٦٨١هـ)، ط: دار صادر بيروت.

٥٩٥ الوساطة بين المتنبئ وخصومه، للقاضي الجرجاني: أبو الحسن علي بن عبد العزيز (م: ٣٩٢هـ)، ط: مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٥٩٦ وجودين، ناصر خسرو قباديان، ط: مركز تحقيقات رايانداي قائميه، اصفهان.

هـ

٥٩٧ الهداية، لعلي بن أبي بكر، برهان الدين الفرغاني المرغيناني (م: ٥٩٣هـ)، ط: مكتبة شركة علمية، ملتان.

٥٩٨ الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، لأبي محمد مكي بن أبي طالب الأندلسي القرطبي (م: ٤٣٧هـ)، ط: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة.

٥٩٩ هَدْيُ الساري مقدمة فتح الباري، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م: ٨٥٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٦٠٠ الهدية العلائية، لمحمد علاء الدين بن محمد أمين عابدين الدمشقي الحنفي (م: ١٣٠٦هـ)، ط: دار ابن حزم، بيروت.

٦٠١ هداية القاري إلى صحيح البخاري، للشيخ محمد فريد بن حبيب الله بن أمان الله (م: ٤٣٢هـ)، ط: مكتبة دار الزمان، المدينة المنورة.

۶۰۲ ہدایۃ الحیارۃ فی أجوبة اليهود والنصارى، لابن قیم الحوزیۃ: محمد بن أبی بکر بن آیوب (م: ۷۹۸ھ)، ط: دار القلم، السعودیۃ.

۶۰۳ ہندوستانی قدیم مذاہب، مولانا ابوالحسن زید فاروقی، ط: ابوالخیر اکیڈمی دہلی۔

۶۰۴ ہدایات الشیعہ، مولانا خلیل احمد سہارنپوری (م: ۱۳۴۶ھ)، ط: المکتبۃ المدنیۃ، لاہور۔

ی

۶۰۵ الیوم الآخر، للدكتور عمر سلیمان الأشقر، ط: مکتبۃ الفلاح، الكويت.

۶۰۶ الیواقیت والحواهر فی بیان عقائد الأكابر، للشعرانی: أبو محمد عبد الوہاب بن أحمد بن علی الحنفی (م: ۹۷۳)، دار الکتب العلمیۃ، بیروت.

۶۰۷ الیواقیت الغالیۃ فی تحقیق وخریج الاحادیث العالیۃ، مولانا محمد یونس جونپوری، ناشر: مجلس دعوة الحق، انگلینڈ۔

۶۰۸ یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ، ابو فوزان کفایت اللہ سنبلی، ناشر: دار السنۃ، للتحقیق والطباعة والنشر، برہان پور، ایم بی۔

۶۰۹ یزیدی شخصیت اہل سنت کی نظر میں، مولانا عبد الرشید نعمانی، ناشر: الرحیم اکیڈمی، کراچی۔

شیعہ کتب

۶۱۰ الاحتجاج، للطبرسی: أبو منصور أحمد بن علی بن أبی طالب الطبرسی، ط: مطابع النعمان النجف الأشرف.

۶۱۱ الأخبار الطوال، للدينوري: أبو حنیفۃ أحمد بن داود (م: ۲۸۲ھ)، ط: دار إحياء الكتب العربي، القاهرة.

۶۱۲ الإرشاد للمفيد: محمد بن محمد بن النعمان العکبري البغدادي (م: ۴۱۳ھ).

۶۱۳ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (م: ۴۶۰ھ)، ط: دار الكتب الإسلامية، تہران.

۶۱۴ الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام، للمفيد: محمد بن محمد بن النعمان العکبري البغدادي (م: ۴۱۳ھ). تحقیق: محمد الحسون.

۶۱۵ إعلام الوری بأعلام الهدی، للطبرسی: أبو علی الفضل بن الحسن الطبرسی، ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

۶۱۶ أعيان الشيعة، لمحسن الأمين ترمس العاملي (م: ۱۳۷۱ھ).

۶۱۷ تنزيہ الأنبياء، لأبي القاسم علي بن الحسين الموسوي، المعروف بالشریف المرتضى (م: ۴۳۶ھ)، ط: دار الأضواء.

- ٦١٨ تاريخ الكوفة، لحسين بن أحمد البراق النحفي (م: ١٣٣٢هـ)، ط: دار الأضواء، بيروت.
- ٦١٩ تهذيب الأحكام، للطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (م: ٤٦٠هـ)، دار الكتب الإسلامية، تهران.
- ٦٢٠ جلاء العيون در زندگانی مصائب چهارده معصوم عليهم السلام، لمحمد باقر مجلسي، ط: كتابفروشي اسلاميه، تهران.
- ٦٢١ حق اليقين، ملا باقر مجلسي، ط: تهران.
- ٦٢٢ حلية الأبرار، لهاشم البحراني.
- ٦٢٣ خلاصة الإيجاز في المتعة، للمفيد: محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (م: ٤١٣هـ).
- ٦٢٤ خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، ط: مؤسسة نشر الفقاهة.
- ٦٢٥ خلاصة المصائب، لعلي محمد الهادي، ط: نول كشور، لکنئو.
- ٦٢٦ الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، لصدر الدين السيد علي خان الشيرازي (م: ١٢٢٠هـ)، ط: مكتبة بصيرتي، قم.
- ٦٢٧ رجال النجاشي = فهرست أسماء مصنفی الشيعة، لأحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي، الكوفي، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- ٦٢٨ رجال الخاقاني، لعلي الخاقاني، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، ط: مكتب الأعلام الإسلامي، طهران.
- ٦٢٩ الروضة من الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م: ٣٢٩هـ)، ط: انتشارات علمية إسلامية، بازار شیرازي.
- ٦٣٠ السقيفة وفدك، لأبي بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري البصري (م: ٣٢٣هـ)، ط: شركة الكتبي، بيروت.
- ٦٣١ صحيفة الحسين، لجواد القيومي الأصفهاني، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- ٦٣٢ العقد الفريد، لابن عبد ربه: أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (م: ٣٢٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٦٣٣ العوالم = عوالم العلوم والمعارف، للبحراني: عبد الله بن نور الله البحراني الأصفهاني.
- ٦٣٤ الغدير، لعبد المحسن أحمد الأميني النحفي، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٦٣٥ الفهرست، للطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، ط: مؤسسة نشر الفقاهة.
- ٦٣٦ الفوائد الرجالية، لبحر العلوم: محمد المهدي بحر العلوم الطباطبائي، ط: مكتبة الصادق طهران.
- ٦٣٧ في رحاب كربلاء، لحسين كوراني، ط: دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
- ٦٣٨ كلمات الإمام الحسين عليه السلام، لمحمود شريفی ورفقائه، ط: دار المعروف للطباعة والنشر.
- ٦٣٩ الكنى والألقاب، لعباس القمي، تقديم: محمد هادي الأميني.
- ٦٤٠ كتاب سليم بن قيس الهلالي (م: ٧٦هـ)، تحقيق: محمد باقر الأنصاري، ط: مكتبة يعسوب.
- ٦٤١ لواعج الأشجان في مقتل الحسين، لمحسن الأمين العاملي.

- ٦٤٢ مقتل الحسين، لأبي مخنف: لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف الأزدي الغامدي، ط: المطبعة العلمية، قم.
- ٦٤٣ مواقف الشيعة، لعلي الأحمد الميانجي، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- ٦٤٤ مثير الأحزان، لابن نما الحلبي: نجم الدين محمد بن جعفر بن أبي البقاء هبة الله بن نما الحلبي (م: ٦٤٥هـ)، ط: المطبعة الحيدرية في النجف.
- ٦٤٥ مواقف الشيعة، لعلي أحمد الميانجي، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- ٦٤٦ مقتل الحسين عليه السلام = اللهوف في قتل الطفوف، لابن طاووس الحسني، ط: أنوار الهدى، إيران.
- ٦٤٧ مقتل الحسين، لعبد الرزاق الموسوي (م: ٨٩٤هـ)، ط: منشورات الشريف الرضي.
- ٦٤٨ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، لأبي القاسم الموسوي الخوئي.
- ٦٤٩ المراجعات، لعبد الحسين شرف الدين الموسوي، تحقيق: حسين الراضي، ط: الجمعية الإسلامية، بغداد.
- ٦٥٠ مجالس المؤمنين، للفاضل نور الله المرعشي التستري (م: ١٠١٩هـ)، ط: مكتبة مؤمن قريش.
- ٦٥١ النصائح الكافية لمن يتولى معاوية، لمحمد بن عقيل بن عبد الله العلوي (م: ١٣٥٠هـ)، ط: دار الثقافة، قم.
- ٦٥٢ نقد الرجال، لمصطفى بن الحسين الحسيني التفرشي، ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
- ٦٥٣ نور العين في مشهد الحسين، لأبي إسحاق الإسرائيلي، ط: مطبعة المنار، تونس.
- ٦٥٤ نهج البلاغة، للشريف الرضي، ط: دار المعرفة، بيروت.
- ٦٥٥ وسائل الشيعة، لمحمد بن الحسن الحر العاملي (م: ١١٠٤هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٦٥٦ ينابيع المودة لذوي القربى، لسليمان بن إبراهيم القندوزي، تحقيق: علي جمال أشرف الحسيني، ط: دار الأسوة للطباعة والنشر.

